

Мифы и боги индоевропейцев. Локи, удача и несчастье воина

Жорж Дюмезиль



Georges
DUMÉZIL

*Mythes et dieux
des Indo-Européens*

Précédé de
Loki
Heur et malheur du guerrier

MILLE&UNEPAGES
Flammarion

DUMÉZIL

Georges Dumézil

*Mythes et dieux
des Indo-Européens*

Précédé de

Loki

*Heur et malheur
du guerrier*

*Édition présentée par
Bernard Sergent*

MILLE&UNEPAGES
●
Flammarion

Жорж Дюмезиль

Мифы и боги индоевропейцев

Предшественник Локи, "Локи, несчастье воина" (Loki, Heur et malheur du guerrier)

Flammarion

Коллекция: 1001 страница

Издательство: Фламмарион

Для LOKI: © Flammarion, 1986.

Для HEUR ET MALHEUR DU GUERRIER: © Flammarion, 1985.

Для MYTHES ET DIEUX DES INDO-EUROPEENS:

Gallimard, для Mythe et Épopée, tome I, 1968 и 1986;

Презентация издательства:

"Для меня грамматика - это роман". Так Жорж Дюмезиль описывает свою страсть к языкам, ставшую отправной точкой для его выдающейся карьеры историка и филолога. Профессор Коллеж де Франс и член Французской академии, он был автором огромного количества работ, в которых не переставал исследовать утраченную цивилизацию индоевропейцев и влияние которых распространялось на все гуманитарные науки.

Настоящее издание, в котором собраны некоторые из его величайших текстов, представляет собой общее введение в мысль и метод Дюмезиля. Книга "Локи" - образцовое произведение компаративистики: персонаж скандинавского фольклора, давший книге свое имя, предстает в ней как недостающее звено между средневековой Исландией саг и миром "Махабхараты". В книге "Heur et malheur du guerrier" рассматриваются мифы и ритуалы, связанные с функцией воина у индоевропейцев. Мифы и боги индоевропейцев - это собрание текстов, характерных для научных выводов и метода ученого.

Три фундаментальных труда, каждая страница которых напоминает о том, насколько изобретатель "функциональной тройственности" был также любителем историй и легенд.

Мифы и боги индоевропейцев

ПРЕДИСЛОВИЕ

"Для меня грамматика - это роман". Так Жорж Дюмезиль за несколько лет до своей смерти в 1986 году описал свою страсть к языкам, ставшую отправной точкой его исключительной карьеры историка, филолога и мифолога. Огромный ученый, почетный профессор Коллеж де Франс и член Французской академии, Жорж Дюмезиль был автором огромного труда, в котором не переставал исследовать утраченную цивилизацию индоевропейцев, - труда, который он неустанно пересматривал и обновлял на протяжении всей своей жизни; труда, который признан во всем мире и влияние которого распространяется на всю область гуманитарных наук. И все же, несмотря на момент славы мастера в 1980-х годах, который во многом способствовал распространению его творчества, его работы остаются сложным чтением, с трудом поддающимся популяризации.

Настоящее издание, в котором собраны некоторые из его величайших текстов, предназначено для общего ознакомления с мыслью и методом Дюмезиля: "*Локу*" - образцовая работа по мифологической компаративистике; в "*Heur et malheur du guerrier*" рассматривается вопрос о мифах и обрядах, связанных с функцией воина у индоевропейцев. Обе книги являются фундаментальными и заслуживают восхищения как своей эрудицией и демонстративностью, так и литературным качеством. *Mythes et dieux des Indo-Européens* - это сборник (составленный в 1992 году Эрве Куто-Бегари) текстов, характеризующих научные результаты и метод ученого.

Жорж Дюмезиль родился в Париже в 1898 году и с ранних лет был увлечен мифологией и языками (он любил описывать приобретение своей первой исторической грамматики латыни и первой грамматики санскрита как ключевые моменты в своей жизни): Индоевропейские исследования - от названия этой области (простирающейся от Индии до Европы, от Северного моря до Ирана), которую, как предполагают историки и лингвисты с ^{xix} века, занимал один народ, предок всех тех, кто сегодня говорит на языках, принадлежащих к одной языковой семье, известной как "индоевропейская" (такие разные языки, как греческий и латинский, кельтские, германские, славянские, персидские и хинди). См. таблицу [на с. 826-827](#)).

В рамках этой дисциплины Дюмезиля интересует особая проблема: если языки этих народов так тесно связаны, то между ними должны существовать также культурные сходства, социально-религиозное сходство и аналогичные божества, свидетельствующие об общей предыстории, подразумеваемой их лингвистическим сходством. Именно это он и попытался обнаружить.

Дюмезиль не был первым, кто задал себе этот вопрос: фактически он возник уже в 1840-х годах, после великих работ, продемонстрировавших родство языков в начале ^{девятнадцатого} века. В то время, когда Дюмезиль достиг того возраста, когда он заинтересовался этой темой, сравнительные исследования характеризовались поразительным контрастом: В то время как родство индоевропейских языков было установлено, этимологические словари индоевропейских языков множились, а лингвистические исследования заполняли все большее количество журналов, исследования сравнительной мифологии, напротив, закончились неудачей, несмотря на усилия таких исследователей, как Адольф Пикте, Адальберт Кун и Фридрих-Максимилиан Мюллер. Однако к концу ^{xix} века работа Карла Бругмана по фонетике, установившая строгие правила лингвистического сходства между словами разных языков, привела к отказу от большинства этих уравнений. В результате в начале ^{xx} века картина была весьма безрадостной: ни одно имя героя, ни одно имя жреца не было общим более чем для двух индоевропейских языков, и только одно имя бога было действительно общим для нескольких языков: греческое имя *Зевс*, латинское имя *Юпитер*, древнеиндийское имя *Диаус*, древнегерманское имя *Зиу* и норвежское имя *Тур* (язык древней Скандинавии). В рецензиях, написанных в то время (Отто Шрадер и Герман Хирт), предлагались лишь сравнения литовских богов (известных по текстам ^{xvi-xvii} веков) с латинскими - сравнения, которые, по их мнению, позволяли понять "примитивное" состояние индоевропейской религии.

Однако учитель Дюмезиля в университете, Антуан Мейе (1866-1936), который доминировал в сравнительной грамматике во Франции в первой половине ^{xx} века, несмотря на свою крайнюю строгость, сохранил ностальгию по некоторым сравнениям, сделанным

вышеупомянутыми авторами: между терминами *brahmanes* и *flamines*, индийскими и римскими жреческими категориями; между *ambrosia* и *amṛtā*, греческими и древнеиндийскими названиями пищи или напитка бессмертия (см. ниже); между именем греческих кентавров (*Kentauroi*), индийским *Gandharva* и латинским *februum*. Когда Дюмезиль рассказал ему о своих интересах, Мейе побудил его возобновить изучение этих сравнительных файлов.

Этот юный Дюмезиль, обратившийся к лингвистике в бакалавриате, уже был удивительным человеком. К моменту окончания гимназии он овладел немецким, а также греческим и латынью. Более того, в 14 лет ему посчастливилось познакомиться с дедом одного из своих одноклассников, не кем иным, как Мишелем Бреалем, который ввел во Франции сравнительную грамматику индоевропейских языков. Бреаль подарил ему грамматику санскрита, которую Дюмезиль использовал для самостоятельного изучения языка. Позже он говорил о "королевской дороге сравнительной лингвистики, которая, от Бреалья до Мейе, от Мейе до Бенвениста, простиралась перед его глазами...".

В любом случае, в его багаже было четыре индоевропейских языка. С годами Жорж Дюмезиль выучил почти все индоевропейские языки, по крайней мере древние, чтобы иметь возможность читать тексты в оригинале, что представляет собой колоссальный труд. Но он не ограничился только этими языками: одной из его специализаций стали кавказские языки (см. ниже); один из них он изучил досконально - убыхский, исчезающий язык, который он спас от забвения в последнюю минуту¹. Настоящий коллекционер языков, он также изучал турецкие языки, когда преподавал в Стамбуле; в другой раз он взялся за кичуа (индейский язык) и выучил венгерский (уральский язык) за месяц, так гласит история!

Под влиянием Мейе Дюмезиля он занялся одной из проблем, завещанных XIX веком, - сближением греческого названия амброзии, *ambrosiā*, и ее индийского названия, *amṛtā*: эти два слова на самом деле очень похожи, отличаясь, грамматически, только суффиксом. С самого начала оригинальность Дюмезиля заключалась в рассмотрении мифов, связанных с обоими словами, а затем, отметив, что довольно похожие мифы существуют и в других провинциях индоевропейского мира, он распространил обсуждение на те регионы (Скандинавия, Ирландия, Армения, Рим...), где, однако, не существовало ни одного слова, связанного с *ambrosiā*. Эта работа стала темой его диссертации *Le Festin d'immortalité*, опубликованной в 1921 году.

В 1924 году книга *Le Problème des Centaures* ("Проблема кентавров"), посвященная сближению *Кентаура*, *Гандхарвы* и *Фебрума*, была основана на том же подходе: изучение мифов (и обрядов, если они известны), связанных с этими тремя терминами, и, если удавалось уловить что-то общее, распространение на другие индоевропейскоязычные общества, не имеющие родственных слов, но чьи мифы, похоже, относятся к той же группе. Аналогичным образом, в 1932 году его небольшая книга *Ouranos-Varuṇa* снова была основана на уравнениях, предложенных в XIX веке, которые он стремился подтвердить, изучая обряды и мифы, связанные с обоими богами.

Эти работы с самого начала подвергались критике, но именно синолог Марсель Гране, чьи курсы Дюмезиль посещал в 1930-х годах (конечно, он также хотел изучать китайский язык!), дал им переворот. Почему это произошло? Не потому, что Гране прямо выступил против тезисов Дюмезиля, но чисто сравнительно: тот факт, что Дюмезиль обнаружил в древнекитайском материале, изученном Гране, обряды, сходные с теми, которые он с трудом вывел на свет в "Празднике бессмертия", заставил его считать, что он не открыл ничего

оригинального: его целью была своего рода антропология первобытного индоевропейского мира, и он обнаружил, что эта "антропология" была общей для него и для Китая. Дело теряет свою актуальность. В более общем плане Дюмезиль научился у Гране более уважительному отношению к текстам. Например, чтобы сравнить римские обряды с участием *фебрума* - а именно праздник Луперкалий, в котором не участвует ни одна лошадь, - и греческих кентавров, ему пришлось несколько "форсировать" сравнение. Гране научил его методологической строгости, и благодаря ему Дюмезиль сохранил идею, что его работа должна состоять из "объяснений текстов", что исключает любую сравнительную вольность.

Однако это злоключение пошатнуло уверенность Дюмезиля в себе. На несколько лет он перестал писать книги, посвятив себя эпизодическим исследованиям, публикуемым в виде статей. Это был период задержки, который, возможно, лишь подготовил почву для прорыва - настоящей эпистемологической революции - в 1938 году.

Дюмезиль готовил лекцию в Высшей школе социальных наук, когда в одно мгновение ему пришло в голову удивительное "совпадение": существует гомология между тремя главными богами древнейшего Рима и идеями, управляющими тремя древнейшими кастами (*varṇa*) древней Индии. Три великих римских бога могут быть идентифицированы по наличию в ряду жрецов, называемых фламинами, трех *главных* фламин, более выдающихся, чем остальные. Поэтому боги, которым они посвящались, должны были иметь особое значение в момент создания этих жреческих коллегий (в предыстории Рима): это Юпитер, Марс и Квирин. Первый выражал небесные силы и был хозяином знаков, появлявшихся на небе; второй руководил войной и всеми защитными операциями; третий, едва известный в исторические времена и вытесненный на Капитолии богиней Минервой, можно угадать по тому, что его фламин регулярно участвовал в культах, связанных с сельскохозяйственным плодородием. На другом конце индоевропейского мира Дюмезиль уже более двадцати лет изучает ситуацию, которая перекликается с этой: Великие касты, которые в Индии делят все человечество на четыре категории - *брахманы*, *кшатрии*, *вайшьи*, *śūdra*, то есть жрецы и учителя, воины, производители, слуги - не различимы, в древнейших индийских текстах (т.е. в нескольких гимнах из сборника, известного как *Pur-Веда*), только с появлением трех понятий, которые представляют собой суть того, чем впоследствии станут первые три касты (четвертая появилась позже: *śūdra* определяются как слуги трех других *varṇa*). Эти три принципа - *брахман* (в мужском роде), *kṣatra* и *viś*. Первый из этих принципов соответствует религии, второй - власти, а третий - коллективности (*vaiśya* означает "кланы"), группе, которая социально объединяет производителей. Таким образом, между римской божественной серией и индийской теоретической и социальной серией существует гомология: обе они организованы вокруг идей религии, власти и производства. Если добавить, что по этимологии имени *Квирина* он был собирателем людей (*co-viri-no-*), то мы увидим - как впервые понял Жорж Дюмезиль в 1938 году, - что три древнейших великих бога Рима основаны на идеях, которые соответствуют древнейшим индийским представлениям, возглавляющим распределение людей, как видно из этой таблицы:

	И
	н
	д
	и
Рим	я

	Рим	И н д и я
религия	Юпитер	б р а х м а н
Force	Март	k ṣ at ra
Сельскохозяйственное производство	Quirinus	vi ś
Человеческое сообщество		

В тот день Дюмезиль открыл то, что позже будет названо *трифункциональностью*, или *функциональной тройственностью*. После некоторых колебаний он выбрал термин "функция" для обозначения только что выявленных им категорий. Таким образом, Рим и Индия стали двумя столпами, на которых была построена теория о трех индоевропейских функциях. Но это было только начало. Последующие годы были использованы для изучения проявлений аналогичных триад либо в Риме и Индии, либо у других индоевропейских народов: германцев, иранцев (из Ирана, Скифии, Кавказа), греков, кельтов, умбров... Начиная с 1950-х годов, другие исследователи пополняют досье, расширяя его за счет триадического материала, принадлежащего армянам, славянам и балтам, хеттам. Хотя с тех пор Дюмезилем или его преемниками было изучено множество других концепций, общих для различных индоевропейских народов, функциональная триада остается основополагающим элементом, самым богатым и наиболее изученным из этих идей. У Дюмезиля было много подражателей в этой области, конечно, во Франции, но также в Бельгии, Испании, США, Италии, Англии и Румынии. Его работы были широко переведены на английский язык, а некоторые - на испанский, итальянский и многие другие языки. Течение, у истоков которого он стоял (он и слышать не хотел о "школе", основанной на его предложениях), имело значительный размах, и его открытие 1938 года было принято подавляющим большинством современных компаративистов. Некоторые из них основали "*Журнал индоевропейских исследований*" в США в 1973 году, "*Оллодагос*" в Брюсселе в 1988 году и "*Studia Indo-Europaea*" в Бухаресте в 2001 году, которые издаются и по сей день.

Дюмезилианский подход касается двух конкретных проблем: во-первых, антропологической проблемы определения примитивной культуры, общей для народов, языки которых в

древности принадлежали к индоевропейской семье; во-вторых, исторической проблемы прослеживания этого реконструированного прошлого, т.е. выведенного из документов, к исторически засвидетельствованным культурам, произошедшим, по крайней мере частично, от этой доисторической индоевропейской культуры.

Но метод Дюмезиля можно было и "экспортировать": когда в 1960-1980-е годы африканист-антрополог Люк де Хойш изучал мифы банту, именно этот метод с выделением функций и их артикуляцией дал ему лучшие ключи к интерпретации. В своей диссертации, опубликованной на сайте в [1968 году](#)² под руководством Дюмезиля, Жорж Шарашидзе аналогичным образом анализировал грузинскую мифологию (грузины, живущие на Западном Кавказе, не являются индоевропейцами по языку). Другие авторы изучали японскую мифологию в аналогичных терминах.

Другими словами, работа Дюмезиля оказала влияние за пределами той области, в которой она была разработана. Когда Клод Леви-Стросс приступил к огромной работе, кульминацией которой стали четыре тома его ["Мифологических трудов"](#)³, он счел "преодоление", достигнутое Дюмезилем в области лингвистики (я вернусь к этому ниже), фундаментальным: вся его работа заключалась в сравнении мифов индейцев, принадлежащих народам из совершенно разных языковых семей. Помимо того, что его собственный проект иной, скорее философский, чем антропологический, он, со своей стороны, не может проводить дюмезилевскую компаративистику, то есть в рамках одной языковой семьи. С другой стороны, он заинтересован в дюмезилианском подходе именно потому, что он разрешает форму компаративистики, не основанную на лингвистических фактах.

Назвать Леви-Стросса - значит вызвать в памяти структурализм. Леви-Стросс стал известен широкой публике в те же годы, когда работы Дюмезиля вышли из кругов специалистов и стали достоянием более широкой аудитории. В те же годы восхитительная работа Жан-Пьера Вернана о Древней Греции достигла ушей научных журналистов. У этих трех ученых было много общего: работая в основном или исключительно с мифологическим материалом, они ставили вопросы в терминах систем и отношений. Этого хватило, чтобы все трое получили ярлык "структуралистов". Леви-Строссу, искавшему в изучении индейских мифов "дикарское мышление", способное раскрыть изначальную работу человеческой мысли, противостояли Дюмезиль, стремившийся прежде всего к восприятию доисторической культуры, чье понятие основано на лингвистическом сходстве группы народов, и Вернан, соотносивший различные уровни греческой культуры с целью выявления интеллектуальной работы этой древней культуры. Тем не менее, некоторые авторы поймут этот ярлык на слово и будут критиковать Дюмезиля за то, что он не исповедует подлинный структурализм, на что он никогда не претендовал. Результатом стало определенное раздражение, выраженное, например, во Введении к ["Мифу и эпохе"](#)¹¹⁴, где Дюмезиль заявляет, что отныне он больше не будет использовать слова "структура" или "структурный", а только полезный глагол "структурировать".

У славы всегда есть обратная сторона, и известность Дюмезиля принесла ему более серьезные нападки, чем только что упомянутое недоразумение. Уже в 1950-е годы итальянский эллинист Арнальдо Момильяно пустил несколько стрел, задаваясь вопросом, не отражает ли открытие 1938 года крайне правые идеи автора. На рубеже 1980-х годов

полемика, на этот раз международная, с участием итальянца (Карло Гинзбурга), француза и американца (Брюса Линкольна), стала сосредотачиваться на Дюмезиле, Американец (Брюс Линкольн) начал обличать Дюмезиля как бывшего сторонника нацизма в 1930-х годах, что якобы отразилось в его книге *"Мифы и смерть немцев"* (1939), а "индоевропейцы" были всего лишь замаскированным научным названием "арийцев", превозносимых национал-социализмом. В рамках этого обвинения вся работа Дюмезиля оказалась под ударом. В 1992 году социолог Дидье Эрибон ответил на эти обвинения в книге, которая пользовалась заслуженным [успехом](#)⁵, но эта реабилитационная работа была в значительной степени (и к счастью) основана на интервью, взятых у самого Дюмезиля в период с 1980 по 1986 год. Когда в 1981 году он узнал, что ассоциация в Лионе, пригласившая его сотрудничать с ней в области индоевропейской лингвистики и мифологии, была ультраправой, он немедленно подал в отставку. Сейчас принято считать, что Дюмезиль действительно был близок к крайне правым в 1920-х годах, будучи попутчиком Action Française, роялистской, националистической и антисемитской группы Шарля Морраса, и что он немного "смягчился" в 1930-х годах, работая в газете *Le Jour*, которая была очень правой, но менее экстремальной, чем движение Морраса. Настоящий вопрос заключается в связи между творчеством Дюмезиля и его политическими идеями. Сегодня и уже давно для всех, кто знаком с "досье", очевидно, что Дюмезиль не "изобрел" три индоевропейские функции, чтобы применить крайне правую схему (такая схема не была широко распространена в этих кругах), а открыл их, сравнив индийские и римские данные. Индийцы иерархизируют людей (*Homo hierarchicus* - название книги индийского социолога Луи [Дюмона](#)⁶), но Дюмезиль не защищал эту социальную систему ни в одной из своих работ. Короче говоря, важно различать две вещи: индоевропейская компаративистика - это техническая и сложная специализация, в которую нужно вникнуть, чтобы понять ее; она никоим образом не отражает влияния политических идей Дюмезиля, которые представляют собой нечто иное - и которые эволюционировали с течением времени.

Давайте сделаем шаг назад. Когда в 1958 году брюссельский журнал *Latomus* обратился к Дюмезилю с просьбой написать синтез по функциональной трипартизации, он уже написал девятнадцать книг, десять из которых были посвящены дальнейшему развитию этого открытия и раскрытию его плодотворности. Маленький брюссельский синтез назывался *"Идеология тройственности индоевропейцев"* (*L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*). Некоторые главы этого опуса были отобраны Эрве Кутто-Бегари в 1992 году для включения в книгу под названием *"Мифы и легенды индоевропейцев"* (*Mythes et dieux des Indo-Européens*), которая вошла в настоящий том.

Мы уже видели, насколько радикальным был выход Дюмезиля за пределы лингвистики. Его книги 1921 и 1924 годов уже были частично свободны от лингвистики, поскольку в них изучались мифы народов, у которых не было терминов, родственных тем, которые послужили отправной точкой для исследования. Три функции, открытые в 1938 году, не требуют лингвистической основы. Правда, в то время Дюмезиль сравнивал имена индийских *брахманов* и римских *фламинов*. Но это не было основанием для открытия, к тому же оно не совпадает с функциональной тройственностью, поскольку в Индии *брахман* обозначает персонал только первой функции, тогда как термин *flamines majeurs* применялся к жрецам трех богов, которые разделяли три функции, а те, кого называли *несовершеннолетними*, принадлежали еще и к нескольким другим богам. Что касается остального, то нет никакой лингвистической связи между индийским богом войны, богом *куатриев*, Индрой и его

римским коллегой Марсом. Также нет связи между Юпитером, богом *ауспиций* или небесных знаков, и ведическими богами, которых Дюмезиль должен был связать с первой функцией, Митрой и Варушей.

Короче говоря, лингвистика, безусловно, является основой для самого понятия "*индоевропейский*" - термина, применимого только к одной языковой семье. Но как только это установлено, мифологическая, религиозная и идеологическая компаративистика может и должна эмансипироваться от своей лингвистической основы.

Сегодня это очевидно. Ведь сегодня носители индоевропейских языков - это христиане, мусульмане (в основном иранцы, некоторые осетины и албанцы, боснийцы и т. д.), парсы и немалое количество индусов: языковое родство уже совсем не соответствует религиозному или идеологическому. Иными словами, здесь снова идеологический уровень отделен от языкового. В 1938 году это не было очевидно для ученых-компаративистов, которые предавались несказанным радостям сравнительной грамматики по индоевропейскому вопросу.

Освободившись от ограничений, связанных с его открытием, ум Дюмезиля вскоре отправился в полет, и в дополнение к функциональному трипартизму перед его сравнительным и чрезвычайно эрудированным умом открылись целые массивы традиционного материала.

Именно здесь появляется *Локи*, и его история, вернее, истории, должны быть рассказаны.

Есть и сугубо редакционная. Когда Дюмезиль писал книгу, которая будет носить это название, он вряд ли был известным автором, а скандинавская религия была известна во Франции еще меньше, чем он сам. Такое название, как "*Локи*", ни для кого ничего не значило. Издатель Ж.П. Мезоннев решил опубликовать книгу в 1948 году. Это был провал. Прошло несколько месяцев, и издатель предложил автору выкупить оставшиеся экземпляры (почти все!), иначе они будут уничтожены. Дюмезиль не стал выкупать. Книга была сдана в утиль.

В 1986 году издательство Flammarion решило переиздать эту работу. Тем временем Дюмезиль стал признанным ведущим ученым, СМИ узнали о его существовании, а благодаря его читателям и появлению качественного труда по скандинавской религии, таким людям, как Режи Бойер, профессор скандинавской литературы и цивилизации в Сорбонне с 1970 по 2001 год, и Анри Рено-Кранц, специалист по норвежской мифологии, Локи стал известным в мире мифологии. Будем надеяться, что место, которое он занимает в этом издании, сулит ему еще много лет успеха.

Другая история Локи - более древняя, эпистемологическая. Надо сказать, что этот персонаж известен в основном благодаря исландскому автору XIII века, Снорри сыну Стурлы (1179-1241), из трудов которого мы знаем большую часть древнескандинавской религии и мифологии. Но вот в чем дело: кроме Снорри, Локи почти не упоминается; в сагах он практически не встречается, хотя они тоже были написаны в Исландии. Так неужели Снорри лгал? Или, говоря иначе, он все это выдумал? Некоторые авторы, особенно в первой половине XX века, считали именно так, добавляя, что, живя через три века после христианизации Исландии, он не мог ничего знать о древней норвежской мифологии, что все это выдумал, а их атака была направлена на Локи. Сложнее было преследовать других богов, таких как Оддин и Турр, которые оставили так много следов в географических

названиях, в антропонимии, а также встречаются в раннесредневековых текстах в Германии (Оддин там - это Вотан, а Турр - Донар) или дохристианской Англии. Для Локи - ничего, или почти ничего. Что может лучше доказать "ложь" Снорри?

Именно в разгар этих дебатов - в тот момент, когда дело было уже почти решено, - Дюмезиль написал книгу, которую назвал "*Локи*". Так о чем же она?

Дюмезиль заинтересовался осетинами, народом Кавказа, в конце 1920-х годов. Находясь в Турции, он совершил длительную поездку на советский Кавказ, где купил сотни книг. Он вывез из СССР целый ящик, причем совершенно легально. Из этого ящика, а также из посещения общины кавказских беженцев в западной Анатолии вытекают две вещи: во-первых, за несколько лет Дюмезиль приобрел репутацию специалиста по кавказским языкам. Когда великий лингвист и бывший учитель Дюмезиля, Антуан Мейе, задумал улучшить переиздание работы, посвященной языкам [мира](#)⁷, именно Дюмезилю он доверил написать главу о кавказских языках (следует помнить, что подавляющее большинство этих языков не являются индоевропейскими). С другой стороны, благодаря работе русских фольклористов, из шкатулки открылся взгляд на традиции и мифологию осетин, говорящих на иранском, а значит, индоевропейском языке. Дюмезиль начал изучать их язык, как и все остальные, встречавшиеся ему на пути.

Он обнаружил, что осетины в своих легендах рассказывали о народе нартов - настоящей мифической проекции самих себя, разделенной на три семьи - умных, сильных и богатых. Иными словами, осетинские традиции сыграли свою роль в открытии функционального трипартизма: Дюмезиль знал об этом мифическом семейном делении почти за десять лет до своего открытия в 1938 году. Кстати, большую часть этого осетинского материала он перевел на французский и опубликовал в двух [книгах](#)⁸.

А вот сильные, *Aesaertaegkatae*, о которых больше всего говорится в рассказах, включают в себя разрушительную личность, которая разыгрывает со своими спутниками такие же мерзкие трюки, как Локи разыгрывает скандинавских богов, Эсиров. Пока ничего достойного книги. Деструктивный персонаж характерен для значительного числа мифологий, настолько, что ему дали особое название: в английском языке - *trickster*, во французском - *décepteur*.

Но вот в чем дело: между скандинавским дементором Локи и осетинским дементором Сырдоном общим является не просто тип персонажа, а одна и та же *структурная роль* в сообществе, через противопоставление которой он определяет себя, и здесь есть много *общих мифических моментов*. Заслуга Дюмезиля в том, что он их увидел. Если Локи для эсиров то же, что Сирдон для *эсаэртаэгкатаэ*, и если учесть, что германский язык (включающий норвежский, язык древней Исландии), как и осетинский, является индоевропейским, мы должны говорить о наследии, общем для обоих народов - так что Снорри ничего не "изобрел". Именно поэтому одна из глав книги называется "Реабилитация Снорри".

Аналогичный подход был использован и при написании второй книги из этого тома в 1959 году. *Heur et malheur du guerrier* стала одной из самых читаемых книг Жоржа Дюмезиля. Небольшая по объему, насыщенная главами, сосредоточенная на конкретных вопросах о древней идеологии войны, она, несомненно, является работой, которая впервые сделала ученого известным за пределами специализированных кругов. В том виде, в каком Дюмезиль

написал ее в 1985 году, она состоит из четырех частей, каждая из которых представляет собой маленький шедевр.

В первой исследуются параллели между великим индийским мифом о боге Индре и тем, что римляне называли историей Тулла Хостилия, третьего из своих древних царей. На самом деле одно из открытий Дюмезиля, к которому он неоднократно возвращался из-за своего интереса к латыни, заключается в том, что римляне не рассказывали мифы о своих богах (все те, которые принимаются за мифы, например, "Юпитер женился на Юноне", на самом деле греческого происхождения), а то, что у других индоевропейских народов считается мифологией, в Риме рассматривалось как история. Почти все истории о царях Рима имеют параллели в других индоевропейских областях. Например, эпизоды и события из истории Тулла Хостилия можно найти в полном объеме, но под индийским "соусом", в истории о боге Индре. Исключив мифологию, римляне отмахнулись и от чудесного. Индра убивает драконов; Тулл и его солдаты убивают своих врагов.

Во второй части рассматривается ряд мифов о персонажах, которые, в основном воины, переживают жизнь, отмеченную тремя индоевропейскими функциями. Следует отметить, что глава, посвященная Индре, подверглась критике со стороны индианистов на том основании, что в ней показано, что *Markaṇḍeya Purāṇa* - источник Дюмезиля о тройственности грехов Индры - является относительно поздним произведением, составленным из обрывков. Но хотя было показано, что *Markaṇḍeya Purāṇa* состоит из частей, не было показано, что одна из восстановленных частей не содержала уже весь трифункциональный миф Индры. В той же *Пурадее* содержится, например, другой текст, *Деву- или Каду-Махатмья*, который цитируется в большом количестве и древность которого не вызывает сомнений (о чем можно судить, ознакомившись с нашим исследованием "[Атхена и великая индийская9 болезнь](#)").

Раздел под названием "Персонал функции воина" берет на вооружение и развивает статью, опубликованную в 1953 году в престижном *Journal asiatique*. В ней сохранен технический аспект, который может удивить некоторых. Итак, давайте объясним. Когда Дюмезиль пишет по поводу жрецов, называемых фетиалами, что их название можно проанализировать как *fēti-ales*, потому что "ср. санскритское *dhātu*", он отказывается и от того, чтобы сказать, что означает *dhātu*-, и от объяснения, какая связь может быть между *dhātu*- и *fēti*-. К концу XIX века сравнительная фонетика индоевропейских языков установила правила преобразования звуков (фонем) из одного языка в другой и реконструировала начальные формы, из которых образовались фонемы исторических языков. Так мы смогли показать, что начальное *f*- в латыни восходит к индоевропейскому **dh-* в санскрите (), которое, в свою очередь, сохранилось в санскрите; это можно записать в виде фонетического уравнения: латинское *f*- = древнеиндийское *dh-*. Аналогично, мы знаем, что *e* и *o* западных индоевропейских языков единообразно отвечают *a* в древнеиндийском, а также в иранском. Следовательно, *dhātu*- представляет собой древнее **dhētu*-, а *fēti*- древнее **dhēti*-: эти два слова отличаются только тем, что называется темой, которая на *-u* в санскритском слове, на *-i* в латинском слове. Что касается значения **dhātu*-, то это и "основа, фундамент", и "составная часть, элемент".

Хотя его подход вышел за рамки лингвистики и перестал ставить мифологические исследования в зависимость от нее, он никогда не уклонялся от ее использования для объяснения слов и имен собственных. Лингвистика остается мощным средством объяснения значений и смыслов, и здесь она выявляет общие элементы, касающиеся богов и военной лексики, между различными индоевропейскими языками и культурами.

В четвертой части, "Аспекты функции воина", рассматривается ряд вопросов, связанных с мифологией бога Индры. Если в первой части он сравнивался в основном с римским Туллом Хостилиусом, то в четвертой части отмечается сходство мифа об Индре с мифами других индоевропейских традиций: борьба бога с драконом имеет явное сходство с поединком молодого скандинавского воина Хеттра с драконом, убитым и возвращенным к жизни его хозяином. Точно так же метаморфозы животных, которым предается иранский коллега Индры, имеют четкие параллели в скандинавском царстве. Дюмезиль впервые оставляет индоевропейский мир позади и, пытаясь показать, что различные эпизоды, рассмотренные в этом разделе, связаны с процедурами инициации, проливает свет на эти процедуры через обряды северо-западной части индейской Америки. Он, конечно, не ставит проблему взаимосвязи в историческом плане, но оставляет открытой причину сходства.

Сочетание этих двух основных работ, "*Локу*" и "*Он и его злодейство*" (*Heur et malheur du guerrier*), дает настоящее представление об искусстве и манере Дюмезиля: помимо замечательной методологии и несомненного таланта к демонстрации, ученый обладал поистине оригинальным стилем, писал на восхитительном французском - не стоит забывать, что он был избран во Французскую академию - с тонким чувством юмора, читать который - одно удовольствие.

Третья книга, опубликованная здесь, совершенно иная. Это не работа Дюмезиля как таковая, а сборник текстов одного из самых верных последователей Дюмезиля, Эрве Куто-Бегари, который хотел составить своего рода дюмезилевский "дискурс о методе". Он собрал воедино ряд работ ученого, статей и глав книг, в которых Дюмезиль был призван прояснить свой подход и предмет исследования или, в случае разногласий, изложить суть дела на определенном этапе своей карьеры. В центре книги собраны характерные и образцовые работы: переиздание небольшой книги, написанной Дюмезилем в 1958 году по заказу журнала *Latomus* о "тройственной идеологии индоевропейцев" и содержащей сжатый отчет о большинстве результатов исследований, проведенных к тому времени; сравнительный анализ параллельной модификации второй функции в "демилитаризованном" смысле как в Риме, в работах Цицерона, так и в зороастрийском Иране, в серии из шести "архангелов" или "сущностей", которые помогают великому богу Ахура Мазда и в которых Дюмезиль обнаружил адаптацию трехфункциональной теологии; или критический анализ вопросов, поднятых сравнением форм брака в различных индоевропейских традициях.

У того же Эрве Куто-Бегари, помимо твердой и ясной "Презентации", вы можете прочитать главу "Создание истории", в которой он, неоднократно цитируя мастера, резюмирует важную часть своих выводов: сравнение мотивов в различных повествованиях показывает, что то, что там является мифом, здесь называется историей. В зависимости от того, говорим ли мы об индейцах, римлянах или германцах, один и тот же предмет может трактоваться по-разному, и это можно обнаружить только путем сравнения.

Действительно, сравнение - ключ к открытиям Дюмезиля. Перед вами три книги, позволяющие оценить важность этого подхода - для истории индоевропейцев, для истории римлян и всех остальных народов этой языковой семьи, для теории нарратива и мифологии - и полностью проникнуться этим способом мышления, одним из тех, что интеллектуально доминировали в ^{xx}веке.

ПРИМЕЧАНИЕ К ТРАНСКРИПЦИИ

Цитаты приводятся в обычном для каждого языка написании или транскрипции.

В древнеирландском, как и в ирландском, долгие гласные несут острое ударение (в других языках, где они обозначаются, - штрих): *p* и *d̃* - зубчатые спиранты, глухие и звонкие ("th" английского языка); *ø* и *œ* - варианты *ö*; *y* - сосед немецкого "ü"; *j* - согласный *i*.

В древнеирландском языке *h* спирантизирует предыдущую окклюзию; *sh* - это примерно "ch".

В русском и осетинском языках *c š ž č ĵ* - французское "ts ch j tch dj"; *x* и *ğ* - немецкое *ach-haut* и соответствующий звук; *j* - согласный *i*; *y* - приглушенный гласный (турецкое "i без точки"). В осетинском *æ* - очень открытое *a*, *q* - приглушенное гортанное.

В санскрите *ṛ* - гласный "r"; *ṁ* назализирует предшествующий гласный; *c j* - французское "tch dj"; *ś ṣ* - две разновидности приглушенного *chuintantes* (ср. французское "ch"); *ṭ ḍ ṇ* - ретрофлекс ("t d n" произносится с кончиком языка, повернутым назад к нёбу); *ḥ* - приглушенный вдох, заменяющий *s* в определенных позициях; *y* - "i" согласный; и *ḥ* и *ṇ* - формы, принимаемые *n* перед *k* и *g* и перед *c* и *j*.

В валлийском языке *ll* - боковой (дыхание проходит через одну сторону рта); *th* и *dd* - приглушенный, звучный "th" английского языка; *w* - гласный, немецкий "u" и согласный, английский "w"; *u* - разновидность "i"; *y* - велярный "i"; *ch* - немецкий "ach-Laut".

В других языках *ś ž* - это чуинтаны, варианты *š ž*; *ə* - это гласный *chva*; вне греческого языка *θ δ* стоит как "th", приглушенный и благозвучный в английском.

АББРЕВИАЦИИ

Некоторые журналы и сборники обозначаются обычными аббревиатурами:

- AJP Американский филологический журнал.
- ANF Arkiv för nordisk Filologi.
- ANRW Aufstieg und Niedergang der römischer Welt.
- DS Danske Studier.
- FFC Folklore Fellows Communications.
- FUF Финско-угорские исследования.
- GHÅ Göteborg Högskolas Årsskrift.
- IF Indogermanische Forschungen.
- IJ Индо-иранский журнал.

JA Азиатская газета.
 JAOS Журнал Американского восточного общества.
 JRAS Журнал Королевского Азиатского общества.
 PBB Paul und Braunes Beiträge.
 RHR Журнал по истории религий.
 SBE Сауд Книги Востока.
 UUÅ Uppsala Universitets Årsskrift.
 ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 ZDP Zeitschrift für Deutsche Philologie.

Другие сокращения, характерные для осетинской библиографии, объясняются на [с. 158-159](#).

Некоторые из моих собственных работ также обозначены аббревиатурами (издательство Gallimard, если не указано иное):

AFG Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, PUF, 1956.
 DG Les Dieux des Germains, PUF, 1959.
 DMAR Du mythe au roman, PUF, 1970; 2-е изд. Flammarion, 1985.
 DSIE Les Dieux souverains des Indo-Européens, 1977; 2-е изд. 1980.
 Esq Эскизы мифологии: Apollon sonore (эск. 1-25), 1982; La Courtisane et les Seigneurs colorés (26-50), 1984; L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux (51-75), 1985.
 HC Гораций и Куриаций, 1942.
 IP Idées romaines, Gallimard, 1969.
 JMQ I Юпитер Марс Квириус I, 1941.
 LH Le Livre des héros, Gallimard, 1965.
 LN Légendes sur les Nartes, Institut d'études slaves, 1930.
 ЦРТ Mythes et dieux des Germains, PUF, 1939.
 ME Миф и эпопея I, Три функции в эпопее индоевропейских народов, 1968; Миф и эпопея II, Индоевропейские типы: герой, сорвиголова, король, Gallimard, 1971; Миф и эпопея III, Римская история, Gallimard, 1975.
 H.A. Рождение архангелов (= JMQ III), 1945.

NR Рождение Рима (= JMQ II), 1944.

RRA La Religion romaine archaïque, с приложением о религии этрусков, Payot, 1966.

RSA Римляне Скифии и Алентуры, Payot, 1978.

LOKI

Моей матери, Маргарите Дюмезиль
(1860-1945)

ПРИМЕЧАНИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Это третье издание старой книги - фактически третья разработка важной темы. Первое было опубликовано в Париже в 1948 году Ж.-П. Мезонневом. Второе, значительно переработанное, было опубликовано на немецком языке (перевод мадемуазель Инге Кёк, 1958) в Штутгарте (*Wissenschaftliche Buchgesellschaft*) с предисловием Отто Хёфлера. Обе работы были посвящены сходствам и различиям между скандинавским богом Локи и Сырдоном, героем народного эпоса кавказских осетин, последних потомков античных скифов. Второй, как и первый, оставлял открытым большой вопрос &: идет ли речь о заимствовании из одного общества в другое, в том или ином направлении, или каждый из двух персонажей продолжает в своем характере и действии, с разными эволюциями, тип, уже сложившийся у общих предков германцев и иранцев, то есть схематично у индоевропейцев? Новая формулировка, конечно, не ставит точку в дискуссии: она ее открывает, выражая, насколько я понимаю, медленно созревающее предпочтение второй гипотезе. Причины этого изложены здесь, в заключительной главе, которая представляет собой просто пересадку из другой книги, уже не существующей, *Les Dieux des Germains*, опубликованной в 1969 году в Presses universitaires de France.

Жорж ДЮМЕЗИЛЬ,
Апрель 1985 года.

ВВЕДЕНИЕ

Проблема Локи

Локи - один из самых необычных норвежских богов. Он последовательно озадачил, утомил или сбил с пути все школы экзегетов, и перечислять апории и антиномии, которые встречаются вокруг этого персонажа, - уже трудная работа. Вот основные из них.

Локи - важный бог, фигурирующий во множестве историй, но, насколько нам известно, в языческие времена он был богом без культа, иными словами, богом без функции, и ни в

одной скандинавской стране нет места, названного в его честь. Так является ли он действительно религиозной фигурой, настоящим богом? Или же он скорее персонаж из истории, фольклорный тип, введенный в мифологию уже постфактум? Возможно. Но тогда придется признать, что значительные куски скандинавской мифологии не только насыщены фольклорными аллюзиями, но и целиком имеют фольклорное происхождение, поскольку, если вычесть из них Локи, невозможно сохранить традиционную форму многих историй об Óðinn и Þórr, то есть о божествах, которые менее всего сомнительно назвать "культовыми".

В начале или на протяжении определенного количества историй Локи оказывается в особых отношениях с Þórr; некоторые критики считают, что нашли в этой связи простую и точную отправную точку для интерпретации персонажа, а все остальное - либо развитие этого зародыша, либо пристройка, более или менее искусственная оболочка. Возможно, это и так. Но другие отмечают, что отношения между Локи и Оддином более интимны; и, прежде всего, то, что в нескольких историях, где Локи играет важную роль, в центре внимания нет ни Оддина, ни Þórr.

Локи - одновременно и самый дорогой друг и помощник богов, и их злейший враг. Можно ли предположить, что эти два отношения одинаково примитивны, врожденны? Не следует ли установить между ними хронологическую перспективу, признав, что "плохой Локи" появился лишь в конце долгой эволюции, а единственным приемлемым Локи в начале был, как и подобает богу, "хороший Локи"? Возможно, и так. Но это подвергает нас - и беззастенчиво подвергало - всевозможным произвольным ампутациям, когда "плохой Локи" оказывается более засвидетельствованным, чем "хороший", и мы снова видим, что для его получения недостаточно утверждать и заявлять об "историческом процессе".

Друг или враг богов, изобретательный наперсник или страшный проказник, Локи резвится в свое удовольствие в меньшей мифологии; он там как дома. И вдруг в некоторых мифах он приобретает огромное значение и масштаб, почти космический: будь то убийство Бальдра, его собственные мучения, прозрение в конце света, этот второй Локи совсем не похож на гоблина, которого представляют во многих забавных историях. Не правда ли, здесь тоже произошла эволюция? Не навязывали ли христианские модели, если только они не были иранскими, сатанинское или аримановское преображение маленькому умному богу скандинавов? Возможно, да. Но это далеко не просто Локи, и это ведет к большим неправдоподобностям: история экзегезы скандинавских мифов пестрит подобными ляпами, когда апокрифические писания, латинское или кельтское христианство, Библия или убудочный дуализм пытались объяснить "поздние" фантазии язычников Севера.

Наконец, и сегодня крестьяне Норвегии, Сконе, Дании, Ферера и Исландии знают Локи; формулы, пословицы и несколько историй содержат его имя; в некоторых из этих регионов Локи даже ассоциируется с незначительными природными явлениями и случаями общественной жизни. Как мы должны интерпретировать эти следы? Являются ли они более поздними, чем богатый Локи средневековой литературной традиции, производными от него или искаженными? Или, напротив, они сохраняют более грубого, но более чистого и древнего Локи, для которого средневековая литературная традиция была бы не более чем приукрашиванием, усилением и, возможно, мимолетной фальсификацией? *Априори* эти две теории могут быть поддержаны, и образы, которые мы формируем о первобытном Локи в каждом случае, естественно, очень разные.

Учитывая, что проблему так сложно определить и сфокусировать, неудивительно, что было предложено так много различных решений: Локи - это огонь, говорили первые сторонники натуралистической экзегезы. Локи - это вода или ветер, поправляли другие. Ученики

Маннхарда одевали его в форму "Духов растительности". Его считали inferнальным, хтоническим богом, или, заимствуя этимологию, "приближенным" мировой истории. Некоторые фольклористы считали его своего рода удачливым унтер-офицером в армии джиннов, троллей и эльфов, которые всегда населяли скандинавские горизонты. Другие фольклористы признавали в нем как "героя-цивилизатора" из мифологических сказаний некоторых полумодернизированных народов, так и "трикстера", который иногда удваивает его (*culture-hero and trickster*). Разумеется, против всех этих систем есть множество возражений: либо они сводят сущность Локи к одному из его аспектов, из которого нельзя вывести другие, кроме как с помощью очевидного артистизма; либо стирают фундаментальные различия между Локи и мифологическим или фольклорным типом, реальным или предполагаемым, точным или запутанным, с которым его хотят ассоциировать.

Но мы еще не увидели последних трудностей, которые усложняют и, кажется, осуждают любую попытку интерпретации Локи. Только что сказанное, само изложение антиномий и экзегезы, предполагает существование "досье Локи", набора документов, относительный возраст и важность, связность и смысл которых мы можем обсуждать, но реальность которых мы не оспариваем. Теперь это уже не так. За последние три четверти века определенные школы филологов буквально превратили большинство документов в пыль, показав, что некоторые из них - не более чем комбинации, искусные или неуклюжие, "сюжетных мотивов", и что, если рассматривать или восстанавливать примитивные формы других, Локи даже не вмешивался. Если бы эти игры были легитимными, то нам больше не пришлось бы говорить, что проблема Локи неразрешима или что она не поддается утверждению; нам просто пришлось бы сказать, что она иллюзорна.

Если я, вслед за многими другими, берусь за проблему Локи, нужно ли говорить, что я верю в ее существование, что ее можно сформулировать, а также в то, что ее можно в определенной степени прояснить?

Я верю, что она существует: другими словами, что истончение и смещение, которые Ойген Могк и некоторые другие подвергли самому предмету исследования, являются софизмами как в принципе, так и в применении.

Думаю, это можно сформулировать так: иными словами, апории и антиномии, о которых говорилось ранее, и еще несколько других, отнюдь не затушевывая или размывая личность Локи и не доказывая "историческую эволюцию", которая бы исказила или даже перевернула его смысл, определяют его конститутивно, как сложный и противоречивый.

Наконец, я полагаю, что мы можем начать прояснять ее: то есть существуют определенные средства экзегезы, которые еще не использовались, и, в частности, важный *сравнительный файл*, уже кратко упоминавшийся в 1939 году в заметке в *Mythes et dieux des Germains*¹.

Исследование естественным образом делится на две части. Сначала я рассмотрю скандинавские документы (*главы I и II*), чтобы показать, как в подавляющем большинстве случаев филологическая или фольклорная критика превысила свои права и сделала вывод, выходящий за рамки ее возможностей, и восстановить богатую и подвижную фигуру Локи против упрощений и произвольной перспективы теоретиков. Затем, во второй части (*главы III и IV*), я рассмотрю аналог осетинского нартского эпоса, Сырдон, и, сравнивая Сырдона с Локи, попытаюсь понять если не функцию, то хотя бы значение этого типа героя или *бога*².

Жорж ДЮМЕЗИЛЬ,
Апрель 1948 года.

Первая глава

Локи. - Документы.

Ниже приводится обзор скандинавских документов, классифицированных таким образом, чтобы не предвосхищать интерпретацию, а просто сравнивать истории, схожие по тону и направленности. Критика разного рода, которой они подвергались и которая будет рассмотрена ниже, практически не упоминается.

*Мы знаем, что христианство было введено в Дании и Швеции в первой трети ^{девятого} века и навязано Норвегии и западным архипелагам (Фереру, Оркни) двумя энергичными королями примерно два века спустя; что обращение свободной Исландии датируется 1000 годом. Мы также знаем, что золотой век скальдов, придворных поэтов с искусным и изощренным языком, был золотым веком викингов, девятым и ^{десятым} веками; что анонимные поэмы, более простые и в целом более сильные, которые составляют сборник, неправомерно называемый Эддой, были созданы в очень разное время, которое не всегда можно определить, между девятым и ^{двенадцатым} веками и записаны около 1250 года; что свод скандинавской мифологии, известный как Эдда в **прозе**¹ (и только он один имеет право на название Эдда), был написан в начале ^{XIII} века для использования поздними подражателями скальдов прославленным исландцем Снорри Стурлусоном (1178-1241), автором истории королей Норвегии, Хеймскрингла, первые главы которой (Ynglingasaga) являются ценным мифологическим дополнением к Эдде; что исландские истории и биографии, сёгур (множественное число от саги), начали писать в конце ^{XII} века и что этот жанр продолжался долгое время, становясь все более новеллистическим (fornaldar sögur); наконец, что примерно в то же время датчанин Саксо Грамматик написал Gesta Danorum, первые девять книг которой являются важным вкладом в наше знание скандинавской басни и основаны на поэмах и сагах, которые в основном были **утрачены**².*

1. Локи, боги и великан Þjazi

Эта история известна по двум текстам: "Хаустлёнг" ("Осенняя вечерняя забава"?), поэме, сочиненной в конце ^{IX} века скальдом Þjóðólfr ór Hvíni, и тексту Снорри, который является более полным и, вероятно, восходит как к "Хаустлёнг", так и к ныне утраченным источникам. Наконец, в "Локасенне" (ст. 50) сам Локи упоминает о том, какую роль он сыграл в смерти Þjazi.

а) Skáldskaparmál, главы II-IV, с. 78-81 (= Bragarœður, глава II).

Он (= Браги) начал свое повествование так. Три эсира отправились в путь - Оджинн, Локи и Хёнир. Они прошли через горы и пустынные земли, где им было трудно добыть пищу. Но когда они спустились в долину, то увидели стадо волов. Они взяли одного из волов и принялись готовить его на огне. Когда им показалось, что он приготовился, они развеяли костер: он не сварился. Когда во второй раз, спустя некоторое время, они развеяли огонь, он

все еще не был приготовлен. Они спросили друг друга, что это значит. И тут они услышали голос в дубе над ними. Тот, кто сидел там, говорил, что это из-за него не варится в костре. Они посмотрели вверх: там сидел орел, и не маленький. Орел сказал: "Если вы отдадите мне моего пьяного вола, то он сварится в огне". Они согласились.

Орел спустился с дерева, приземлился у костра и тут же отхватил себе оба бедра и оба плеча. Тогда Локи рассердился и схватил длинный шест. Он размахнулся со всей силы и ударил орла по телу. Орел улетел. Шест остался торчать в его теле, а руки Локи прилипли к другому концу... Орел летел низко, так что ноги Локи волочились по камням, осыпям и кускам дерева, и ему казалось, что его руки сейчас вырвутся из плеч. Он кричит и умоляет орла помириться. Орел говорит, что не отпустит его, пока он не поклянется принести ему Иддунн с яблоками из обители эзиров. Локи соглашается, обретает свободу и присоединяется к своим спутникам - и больше об этом путешествии ничего не говорится, пока они не возвращаются домой.

Но в назначенное время Локи выманивает Иддунн из обители эзиров в лес и говорит ей, что нашел там яблоки, которые покажутся ей сокровищами, и просит ее взять с собой свои собственные яблоки, чтобы она могла сравнить их. Затем появляется великан Þjazi в облике орла. Он забирает Иддунн и улетает с ней в Страну Þrymr, свой дом.

Эсиры были недовольны исчезновением Иддунн: они скоро поседели и постарели. Они устроили собрание, спрашивая друг друга, что в последний раз они знали об Иддунн. Так вот, последним было то, что она вышла из обители эзиров вместе с Локи. Тогда Локи схватили, привели на собрание и пригрозили смертью или пытками. Он испугался и сказал, что отправится в Страну Великанов на поиски Иддунн, если Фрейя одолжит ему соколиное оперение, которым она владеет..... Получив его, он полетел на север в Страну великанов и прибыл в дом великана Þjazi.

Он ловил рыбу в море, а Иддунн была дома одна. Локи превратил ее в орех, взял в когти - и вот он уже улетает так быстро, как только может... Но когда Þjazi вернулся, не увидев Иддунн, он надел свое орлиное оперение и улетел за Локи со всем шумом, который издает орел.

Когда эсиры увидели ястреба, держащего орех и преследуемого орлом, они спустились к подножию особняка эсиров, неся груз древесных опилок. И когда ястреб влетел в особняк Эсира и приземлился внутри, они тут же зажгли стружку. Орел не мог остановиться, когда потерял сокола из виду. Огонь охватил его оперение и не давал ему летать. Эсиры были там, и они убили великана Þjazi внутри ворот. Эта битва стала знаменитой.

Скаджи, дочь великана Þjazi, взяла свой шлем, плащ и все свои боевые доспехи и отправилась в поход против эсиров, чтобы отомстить за отца. Эсиры предложили ей согласие и компенсацию: сначала она должна выбрать себе мужа из числа эсиров, но выбор будет сделан так, чтобы она не видела ничего, кроме ног того, кого выберет. Она увидела пару необычайно красивых ног и сказала: "Это тот, кого я выберу, только Бальдр безупречен!" Но это был (старый) Ньёрдр из Нуатуна... Вторым условием было то, что аэсиры должны были устроить - что она считала невозможным - чтобы она рассмеялась. Тогда Локи привязал веревку к бороде козла, а другой конец - к своим кошелькам, и, поочередно дергая и уступая друг другу, они оба закричали во весь голос. Тогда Локи позволил себе упасть на колени Скади: она засмеялась, и так был заключен его мир с эсирами. Говорят также, что в дополнение к компенсации Оддинн взял глаза Шьязи и поместил их на небо, где они превратились в две звезды.

b) Haustlöng³, st. 1-13.

В этой поэме скальде описывает две сцены, изображенные на щите. Первая (ст. 1-13) - это история Þjazi, но останавливается на убийстве великана, который сам очень быстро расправляется с ним. Развитие сюжета такое же, как у Снорри, как и роль Локи, за исключением того, что метаморфоза Иддунна в грецкий орех не [упоминается](#)⁴. Отметим, однако, скальдические перифразы, относящиеся к Локи и свидетельствующие о том, что к концу IX века некоторые черты характера и легенды о боге были уже устоявшимися (его происхождение, кража драгоценного камня и, по отношению к богам, его двойственность): те, что в ст. 5, 7, 8 называют его сыном Фарбаути, мужем Сигин, отцом Волка (Fenrisúlfr)⁵; в ст. 9 он назван "вором [... ?...] [Брисинграб](#)⁶"; в ст. 12 в скобках говорится, что он часто разыгрывал [Эсира](#)⁷, а в ст. 7 и 8 он назван другом Нœ'nir, [Þórr](#)⁸.

в) Локасенна⁹, ст. 50.

Локи бросает следующий вызов Скаджи, родной дочери Þjazi:

Я был первым и самым ярым сторонником его смерти,

Когда мы напали на Þjazi!

2. Локи и рождение Слейпнира

Эта история полностью известна из "[Эдды](#)" Снорри. Подробности упоминаются в двух строфах "[Вёлуспа](#)"¹⁰ и в одной строфе "[Малой Вёлуспа](#)" (*Hyndluljóð*)¹¹.

a) Gylfaginning, гл. xxv, с. 45-47.

b) Völuspá, st. 25-26 (которую Снорри цитирует сразу после своего рассказа).

Тогда Ганглери спросил: Кому принадлежит конь Слейпнир? И что можно сказать о нем? Хар ответил: Ты не знаешь, что такое конь Слейпнир, и не знаешь события, от которого он произошел. Давным-давно, в начале установления богов, когда они основали Обитель Середины (*Миджгард*, земля) и создали Вальхёль, явился некий мастер (*smiðr*) и предложил построить им за три полугода замок, способный дать им безопасность и спасение от Горных Великанов и Морозных [Тюр](#)¹² даже в том случае, если они придут напасть на *Миджгард*. Но он назначил свою цену так: он хотел забрать Фрейю себе и хотел получить солнце и луну.

Асы собрались, посовещались и заключили сделку с мастером-строителем, оговорив, что он получит просимое, если сумеет закончить замок за одну зиму; если же к первому дню лета какая-либо часть замка не будет закончена, он не получит жалованья. Он не должен был получать никакой помощи ни от кого. Когда ему поставили это условие, он попросил, чтобы ему помог его конь, которого звали Сваджильфари. Локи был причиной того, что просьба была удовлетворена.

В первый день зимы он приступил к строительству замка, а ночью привез на своей лошади камни. Эсиры были поражены тем, что конь мог тащить такие большие камни, и он сделал гораздо больше работы, чем мастер-строитель. Сделка была заключена перед могущественными свидетелями и с великими клятвами: иначе великан не чувствовал бы себя в безопасности с эсирами после возвращения [Þórr](#), который отправился на восток убивать троллей.

Когда зима подошла к концу, строительство было в полном разгаре, а замок был достаточно высок и прочен, чтобы выдержать нападение. Когда до лета оставалось всего три дня, у ворот замка уже мало что можно было сделать. Тогда эсиры сели в свои судейские кресла и стали советовать: один спрашивал другого, кто посоветовал выдать Фрейю замуж в Страну великанов (*Jötunheima*) и испортить воздух и небо до такой степени, что она заберет солнце и луну и отдаст их великанам. Все согласились, что тот, кто дал этот совет, должен быть тем, кто чаще всего дает плохие советы, а именно Локи, сын Лауфея. Они сказали ему, что он заслуживает смерти, если не найдет способ обмануть мастера-изготовителя и броситься на него. Он испугался и поклялся в ответ, что сумеет обмануть мастера, чего бы ему это ни стоило.

И вот вечером того же дня, когда мастер отправился за камнями на своем коне Сваджильфари, из леса навстречу ему выбежала кобыла, которая ржала до хрипоты. Когда жеребец понял, с какой лошастью он имеет дело, он пришел в ярость, разорвал веревку и погнался за кобылой. Кобыла понеслась галопом в сторону леса, а мастер побежал за своей лошастью, чтобы поймать ее. Обе лошади скакали таким образом всю ночь, и эта ночь была потеряна для работы: на следующий день строительство не могло продвигаться так, как до сих пор.

Когда мастер понял, что не сможет выполнить свою задачу, он впал в "ярость великана" (*jötunmóð*). Тогда эсиры, уверенные, что пришел Великан гор, перестали соблюдать свои клятвы и позвали *Rógr*. Тотчас же он явился, и его молот Мьёлльнир поднялся в воздух. И вот он заплатил мастеру, но не солнцем и луной - скорее, он отказался оставить его жить в Стране Великанов, ибо первым же ударом разнес ему череп на куски и отправил в *Нифльхель* ("туманный ад").

Что касается Локи, то он имел дело со Сваджильфари и через некоторое время родил серого жеребенка с восемью ногами: это лучший из коней среди богов и среди людей.

Об этом говорится в "*Вёлуспа*" (ст. 25-26):

25. Затем все верховные божества отправились к кафедрам принятия решений, святейших богов, и вот что они исследовали:

Кто смешал все несчастья

и, влекомый великаном, отдал молодую женщину Одру?

26. *Rógr*, оставшись один, сделал это, кипя от ярости.

(Он редко сидит спокойно, когда слышит о таких вещах!).

Клятвы, слова и обязательства были нарушены.

и все торжественные договоры, которые были заключены между ними.

с) Петит Вёлуспа = Хиндлююдж, ст. 42.

В списке потомства животных Локи мы читаем:

Локи породил Волка от Ангрбоджи

и родила Слейпнира в Сваджильфари...

3. Локи, Þórr и великан Гейррёдр

Эта история известна по поэме из девятнадцати строф, неясной и плохо передаваемой, сочиненной около 1000 года исландским скальдом Эйлифром Гудрунарсоном, *Þórsdrápa*, которая включена в три рукописи *Эдды* в прозе; затем изложение этой *Эдды* в прозе, основанное как на *Þórsdrápa*, так и на другой поэме, ныне утраченной, из которой он цитирует две строфы и из которой он, по-видимому, заимствовал аллитерационные формулы. Кроме того, искаженные версии, в которых Локи больше не появляется, упоминаются в VIII книге "*Gesta Danorum*" Сакса Грамматика и в двух сагах.

a) Skáldskaparmál, гл. XXVII, с. 105-107.

О том, как Þórr отправился в обитель Гейррёдр, стоит рассказать во всех подробностях. У него не было с собой ни его молота Мьёлльнира, ни пояса силы, ни железных перчаток, и причиной тому был Локи. Локи сопровождал его.

Однажды, когда он веселился, летая в соколином оперении Фригг, Локи из любопытства залетел в обитель Гейррёдра, где увидел большой зал. Он приземлился и заглянул внутрь через световой люк (в крыше). Гейррёдр заметил его и велел взять птицу и принести ему. Но та, которую он послал, с большим усилием ударилась о (гребень) стены зала, так высоко она была. Локи было забавно видеть, как он с таким трудом добирается до нее, и сказал себе, что пора улетать, когда человек сделает самую трудную часть прохода. Как раз в тот момент, когда человек собирался до него добраться, он расправил крылья и взлетел на ноги - но ноги его так и застряли... Локи схватили и привели к великану Гейррёдру. Гейррёдр, увидев его глаза, заподозрил, что это, должно быть, [человек13](#), и приказал ему отвечать, но Локи молчал. Тогда Гейррёдр запер его в сундук и оставил там поститься на три месяца. Когда он вытащил его и приказал говорить, Локи сказал, кто он такой, и, чтобы выкупить свою жизнь, поклялся, что приведет Þórr в обитель Гейррёдра, но без его молота и пояса силы.

(По дороге Þórr поселился у великанши по имени Gríðr. Она была матерью Виджарра Молчаливого. Она рассказала Þórr правду о Гейррёдре, а именно, что он был очень хитрым великаном, с которым трудно иметь дело. Она одолжила ему пояс силы и железные перчатки, которые у нее были, а также свой посох, который называется Gríðarvölr ("Посох Гридра"). Затем Þórr подошел к реке Вимур, величайшей из всех рек. Он опоясался поясом силы и прижал посох Гридра к течению. Что касается Локи, то он стоял ниже пояса. Когда Þórr достиг середины реки, вода поднялась так высоко, что доходила ему до плеч. Þórr сказал:

Не поднимайся сейчас, Вимур, я должен перейти реку вброд, чтобы попасть в Обитель Гигантов".

Знаешь ли ты, что, если ты поднимешься, моя сила Асе поднимется до небес?"

Þórr увидел, что Гьялп, дочь Гейррёдра, стоит над рекой в ущелье в горе, по обе стороны от нее: это она устраивала наводнение. Þórr взял из реки большой камень и бросил в нее, говоря: "Реку надо запрудить у истоков!" Когда он бросал что-то, то никогда не промахивался мимо цели. В это время он добрался до берега. Уцепившись за рябину, он выбрался из реки. Отсюда выражение "рябина - спасение Þórr".

Когда Þórr прибыл в дом Гейррёдра, обоих спутников сначала провели в гостевой дом. Там было только одно кресло, и Þórr сел в него. Он заметил, что кресло под ним поднимается к крыше. Тогда он прислонил палку Гридра к каркасу крыши и сильно навалился на стул.

Раздался громкий треск, за которым последовал громкий крик: под стулом лежали дочери Гейрроджара, Гьялп и Грейп, и обеим он сломал спины. Þórr сказал:

"Когда-то я владел силой Асе в Обители Гигантов.

когда Гьялп и Грейп, дочери Гейрродра, хотели вознести меня на небо".

Затем Гейррёдр позвал Þórr в зал играть. По всему залу горели большие костры. Когда Þórr вошел зал перед Гейррёдром, Гейррёдр взял щипцами кусок раскаленного железа и бросил в него. Þórr поймал его в воздухе своими железными перчатками. Гейррёдр прыгнул за железный столб, чтобы укрыться, но Þórr бросил кусок железа через столб, Гейррёдра, стену и в землю снаружи. Отсюда и стихи, сочиненные Эйлифром Гуддрунарсоном в *Þórsdrápa*:

(Затем следуют девятнадцать строф, которые мы сейчас обсудим).

б) Þórsdrápa (в Skáldskaparmál, гл. XXVII, с. 107-110)14.

Смысл этих строф далеко не установлен, несмотря на многочисленные научные исследования.

Из строфы 1, где Локи, в соответствии с более поздней традицией, назван "отцом Мирового Змея", ясно, что именно он побудил Þórr отправиться в путь, сказав ему, что "зеленые тропы приведут его к жилищу Гейррёдра". В скобках, в стихе 3, поэт добавляет: "Лоптр (= Локи) был полон лжи" (*drjúgr vas Loptr at ljúga*).

Во второй строфе Þórr с нетерпением соглашается: "Оба жаждали поразить великанов.

В строфе 3 по-прежнему говорится о Локи, но в столь туманных выражениях, что из нее можно извлечь самые разные смыслы.

Наконец, в строфе 4 Þórr описывается как *bölkveitir Loka*, что, по-видимому, означает, как предполагает И. Линдквист, "разрушитель вероломства Локи". Линдквист, "разрушитель вероломства Локи".

В последующем Локи больше не появляется; происходит настоящая замена персонажа, к которой не было никакой подготовки: это обычный слуга Þórr, Пяльфи, который теперь принимает участие в экспедиции и, в частности, встает и цепляется за пояс великого Þórr, когда тот переправляется через реку, вздувшуюся от дочерей великана (ст. 9). Смело исправляя текст, нам удалось восстановить перифразы, которые в дальнейшем (например, в ст. 10) могли относиться к Локи, но это чисто игра.

4. Локи, Þórr и великан Þrymr

Тема *Þrymskviða* чрезвычайно известна; она вдохновляла множество баллад в скандинавских странах на протяжении веков и не лишена связи с традициями, собранными к югу и востоку от Балтики. Остается только упомянуть эддическую поэму. Филологи не сходятся во мнении о вероятной дате ее создания, но сам Й. де Врис, считающий ее одним из самых поздних произведений в сборнике (около 1100 года)¹⁵, допускает, что материал может быть гораздо древнее, чем ее написание. Я переведу только те строфы, которые представляют интерес для Локи, остальные будут приведены в скобках.

(1. Винджорр понимает, что его молоток украли, пока он спал, и приходит в ярость).

2. И сначала он произнес эти слова:

"Послушай, Локи, что я тебе скажу,

То, чего не знает никто и нигде на земле

или в небе: у Асе отобрали молот!

3. Они отправились в прекрасный дом Фрейи.

и сначала он произнес эти слова:

"Не одолжишь ли ты мне, Фрейя, свое одеяние из перьев.

- если бы я мог (с его помощью) найти свой молоток!"

4. *Фрейя говорит:*

"Я бы отдал его тебе, даже если бы он был золотым,

Я бы отдал его тебе, даже если бы он был серебряным".

5. Тогда Локи полетел, и пернатое одеяние загрохотало,

Пока он не вошел в страну великанов.

На холме сидел Хримр, предводитель *Burses*,

плетение золотых ошейников для своих собак.

6. *Brymr* сказал:

"Как обстоят дела с эсирами, как с эльфами?

Почему ты пришел один в страну великанов?"

Локи сказал:

"Дела у эсиров идут плохо, дела у эльфов идут плохо:

спрятал ли ты молот Хлорриджи (= *Bórr*)?"

7. *Brymr* сказал:

"Я спрятал молот Хлорриджи,

восемь лиг под землей,

и никто не возьмет его обратно

если он не возьмет мне в жены Фрейю!"

8. Тогда Локи взлетел, и пернатое одеяние загрохотало,

пока не вошел в обитель Эсира.

Он встретил *Bórr* в центре паддока,

и он (= *Bórr*) впервые произнес эти слова:

9. (*Þórr говорит:*)

"Есть ли у вас послание, которое отражает ваше горе?

Встаньте и расскажите мне свой длинный отчет:

часто слова не помогают сидящему человеку

И лежащий говорит ложь!"

10. *Локи говорит:*

"У меня есть послание, которое отражает мою скорбь:

Þrymr, начальник Þurses, держит твой молот.

и никто не возьмет его обратно

если он не приведет ему в жены Фрейю!"

11. Они отправились за прекрасной Фрейей.

и сначала он произнес эти слова:

("Нарядись, как невеста, и пойдем обе к великанам!"). - 12: Ярость и отказ Фрейи. - 13: Эсиры совещаются. - 14-15: Хеймдалль предлагает: "Давайте оденем Þórr как невесту!".)

16. Тогда Þórr сказал, энергичный Ase:

"Аэсиры назовут меня слабоумным,

если я позволю себе облечься в одежды невесты..."

17. Тогда Локи, сын Лауфея, сказал:

"Заткнись, Þórr, с этими словами!

Вскоре гиганты заселят особняк Эзиров,

если ты не заберешь свой молоток..."

(18-19: Þórr переодевается в невесту).

20. Тогда Локи, сын Лауфея, сказал:

"Я также буду с Тобой, как Твой слуга":

мы оба отправимся в Страну Гигантов!

(21: упряжь; путешествие. - 22-23: напрасные ожидания Þrymr'a. - 24: прибытие; Þórr съедает быка, восемь лососей, выпивает три бочки медовухи. - 25: изумление Þrymr'a).

26. Там была разнорабочая,

который нашел ответ на слова великана:

"Фрейя не ела восемь ночей,

С таким нетерпением она устремилась в страну великанов..."

(27: Þrymr наклоняется, чтобы поцеловать невесту; когда он видит блеск в ее глазах, он отступает).

28. Там была разнорабочая,

который нашел ответ на слова великана:

"Фрейя не спала восемь ночей,

С таким нетерпением она устремилась в страну великанов..."

(29: Старая сестра великана приходит просить у невесты обычные подарки. - 30: Þrymr приносит молот для благословения. - 31-32: Þórr забирает молот и убивает великанов).

5. Локи и золото Андвари

В стихотворной *Эдде* среди героических произведений, вдохновленных германским циклом "*Нибелунгов*", есть *Reginsmál*, "слова Регинна" [16](#). Как это иногда бывает, поэме предшествует прозаическое вступление, объясняющее происхождение проклятия того, что станет "золотом Рейна". В прозаической *Эдде* приводится тот же [рассказ](#) [17](#).

а) Reginsmál, начало:

Сигурдр отправился на конюшню Хьялпрекра и выбрал себе коня, которого с тех пор стали звать Грани. К Хьялпрекру приехал Регинн, сын Хрейджмарра. Он был искуснее любого человека, а ростом - карлик. Он был умен, свиреп и искусен в магии. Регинн вырастил и обучил Сигурдру и очень любил его. Он рассказывал Сигурдру о своих предках и о приключениях Оддинна, Хе'нира и Локи, когда они пришли к водопаду Андвари, где водилось много рыбы.

Там жил гном по имени Андвари, который долгое время находился в водопаде в форме щуки и брал там пищу. Отр - так звали моего брата, - говорит Регинн, - и он часто ходил в водопад в форме выдры (*отр*). Однажды он поймал лосося и сидел у кромки воды, дремал и ел. Локи ударил его камнем. Эсиры решили, что это хороший шанс, и сняли с выдры шкуру.

Вечером того же дня они попросили Хрейджмарра о гостеприимстве и показали ему свою охоту. Тогда мы схватили их и выкупили, наполнив шкуру выдры золотом и покрыв ее снаружи красным золотом. Они послали Локи за золотом. Тот отправился к Ран (жене великана Эгира), получил от нее сеть, вернулся к водопаду Андвари, закинул сеть, чтобы поймать щуку, - и щука бросилась вдогонку.

(Строфы 1-4: диалог между Локи и Андвари. - 1: Локи спрашивает, как его зовут, и велит искупить свою вину, добыв ему "блеск волн", то есть золото. - 2: Андвари называет свое имя и стонет о своей судьбе. - 3: Локи спрашивает, что происходит с теми, кто клеветает. - 4: Андвари отвечает, что их жестоко [наказывают](#) [18](#); затем снова проза:)

Локи увидел все золото, которое было у Андвари. Когда Андвари доставил золото, он придержал кольцо: Локи взял его у него. Карлик спустился под скалу и сказал:

5. Это золото, которое [Gustr](#) [19](#),

станет причиной смерти двух братьев.

и война между восемью лордами:

никто не насладится моими сокровищами!

Эсиры передали выкуп Хрейджмарру. Они набили шкуру выдры и подняли ее на ноги. Затем эзиры покрыли ее золотом и надели маску. Когда все было готово, пришел Хрейджмарр и увидел волосок из усов: он приказал снять маску. Óðinn взял кольцо, сказанное *Andvaranautr*, и замаскировал [волос20](#). Локи сказал:

6. Золото было передано вам, но вы получили выкуп.

большой для моей головы!

Это не принесет вашему сыну удачи:

это смерть для вас обоих!

7. Хрейджмарр сказал:

Вы дарили подарки, но не дружеские,

вы не отдали добровольно, -

вы бы заплатили за это своей жизнью,

Если бы я только знал об этой плохой новости раньше!

8. Локи говорит:

Что еще хуже (кажется, я знаю).

Это борьба родственников из-за сестры.

Принцы еще не родились, я думаю,

кому это золото будет внушать ненависть.

9. Хрейджмарр сказал:

Я намерен избавиться от красного золота

пока я жив.

Меня ничуть не пугают ваши угрозы,

- и иди домой! Убирайся отсюда!

b) Skáldskaparmál, гл. XLVII, с. 126-128.

Говорят, что трое эсиров отправились познавать мир: Оджинн, Локи и Хё'нир. Они пришли к реке и пошли по ней к водопаду. Возле водопада жила выдра, которая поймала лосося и ела его с полужакрытыми глазами. Локи подобрал камень, бросил его в выдру и попал ей по голове. Локи стал хвастаться, что одним махом добыл выдру и лосося, и они забрали с собой и лосося, и выдру. Пришли они на ферму и вошли внутрь. Крестьянина, который жил там, звали Хрейджмарр; он был сильным человеком и великим магом. Эсиры попросили у него гостеприимства на ночь. Они сказали ему, что у них есть с собой провизия, и показали свою добычу. Но когда Хрейджмарр увидел выдру, он позвал своих сыновей Фафнира и Рeginна и рассказал им, что их брат Отр убит, а также о том, кто это сделал. Тогда отец и сыновья

бросились на эсиров, схватили и связали их и рассказали, что выдра - сын Хрейждмарра. Эсиры предложили заплатить все, что потребует Хрейждмарр в качестве компенсации; они согласились и подтвердили это клятвой. Затем с выдры сняли шкуру, Хрейждмарр взял ее и сказал, что они должны наполнить ее изнутри красным золотом и покрыть снаружи, в обмен на это они получают мир.

Тогда Оддинн послал Локи на родину темных эльфов. Он отправился к гному по имени Андвари. Он был рыбой в воде. Локи схватил его за руки и потребовал в качестве выкупа все золото, которое было у него в скале. Когда они добрались до скалы, гном высыпал все золото, которое у него было, и это было великое сокровище. Карлик спрятал под рукой маленькое золотое кольцо. Локи увидел его и приказал отдать кольцо. Гном попросил его не забирать кольцо, потому что, если оно останется у него, он сможет восстановить из него свое богатство. Но Локи сказал ему, что не станет хранить *перо*, забрал у него кольцо и ушел. Тогда карлик сказал, что кольцо будет стоить жизни тому, кто им владеет. Локи ответил, что так и должно быть и что он будет придерживаться своих слов, но сообщит тому, кто возьмет кольцо.

Он вернулся в Хрейждмарр и показал золото Одину. Когда тот увидел кольцо, оно показалось ему красивым, он взял его из кучи, а остальное передал Хрейждмарру. Хрейждмарр наполнил шкуру выдры, положив в нее столько золота, сколько смог. Когда шкура наполнилась, он положил ее на лапы, а Медведь вышел вперед, чтобы накрыть ее. Когда он закончил, то велел Хрейждмарру подойти и проверить, хорошо ли накрыта шкура. Хрейждмарр пришел, осмотрел, заметил волосок на бороде и сказал, что его тоже нужно прикрыть, иначе договор будет нарушен. Тогда Оддинн снял кольцо, прикрыл волос и сказал, что таким образом он полностью заплатил выкуп. Когда Оддинн забрал свой меч, а Локи - свои [башмаки²¹](#), и им больше нечего было бояться, Локи объявил, что сбудется то, что сказал Андвари, а именно, что это кольцо и это золото будут убийственны для того, кто ими завладеет. И с тех пор это сбылось.

6. Локи и сокровища богов

Эта история встречается только в Прозаической *Эдде* (*Skáldskaparmál*, гл. XLIV, с. 122-125), где она призвана объяснить один из многочисленных перифраз (*kenningar*), которым скальды могут заменить название золота.

Почему золото называется *haddr Sifjar* ("волосы Сиф"²²)? Локи, сын Лауфея, сыграл злую шутку, отрезав все волосы Сиф. Когда *Rógr* узнал об этом, он схватил Локи и раздробил бы ему все кости, если бы Локи не поклялся ему, что велит темным эльфам сделать для Сиф золотую голову с волосами, которые будут расти как натуральные. Локи отправился на поиски гномов, которых звали сыновьями Ивалди. Они сделали волосы (для Сиф) и (сосуд) Скиждбладжнир (для Фрейра), а также меч Оддинна по имени Гунгнир. И Локи поспорил головой с гномом по имени Броккр, что его брат Синдри не сможет сделать три сокровища столь же хорошими, как эти.

Когда они пришли в кузницу, Синдри положил в горн свиную шкуру и велел Броккру работать с мехом и не останавливаться, пока он не уберет то, что туда положил. Но не успел он выйти из кузницы, где дул Броккр, как на руку Броккра села муха и ужалила его. Но он продолжал дуть, пока не пришел кузнец и не убрал предмет: это был кабан с золотой щетиной.

Тогда Синдри положил в камин немного золота, велел Броккру не прекращать дуть, пока он не вернется, и вышел на улицу. Муха вернулась и укусила его в шею с удвоенной силой, но он продолжал дуть, пока его брат не вернулся и не снял с очага золотое кольцо Драупнир.

Тогда Синдри положил в огонь железо и велел ему дуть, добавив, что если он остановится, то все будет разрушено. На этот раз муха залетела ему между глаз, ужалила в веки и так наплатала их кровью, что он перестал видеть. Тогда он отмахнулся от нее рукой, так быстро, как только мог, но все это время мехи оставались неподвижными. Вернулся кузнец и сказал, что все, что было в камине, сейчас будет испорчено. Он достал из очага молот.

Все эти сокровища он передал в руки своего брата Броккра и велел ему отнести их в обитель Эсира, чтобы поддержать пари. Когда он и Локи принесли свои сокровища, боги сели в судейские кресла. Приговор должны были вынести Оддинн, Шурр и Фрейр. Локи подарил Оддинну меч Гунгнир, Шурру - волосы, предназначенные для Сиф, а Фрейру - лодку Скидбладжнir, перечислив достоинства этих трех сокровищ: копье никогда не промахнется мимо цели, волосы вырастут, как только окажутся на голове Сиф, а у Skíðblaðnir, как только парус будет развернут, всегда будет хороший ветер в любом направлении; кроме того, эту лодку при желании можно сложить, как тряпку, и положить в карман. Броккр в свою очередь преподнес свои сокровища. Он подарил Оддинну кольцо и сказал, что каждую девятую ночь с него будут сниматься восемь других таких же драгоценных колец. Он подарил Фрейру кабана и сказал, что тот будет бегать воздуху и воде, ночью и днем, быстрее любого коня, и что никогда не будет такой темной ночи или леса, чтобы он не засветился, проходя мимо, настолько блестящей была его щетина. Наконец, он дал Þórr молоток и сказал, что тот может бить по чему угодно с такой силой, с какой захочет, и молоток не расколется, что он никогда не потеряет его, куда бы ни бросил, что молоток никогда не улетит так далеко, чтобы не вернуться в руку, и что, если он захочет, молоток будет достаточно мал, чтобы носить его в плаще; у него нет недостатков, разве что ручка довольно короткая.

Боги решили, что молот - лучшее из всех сокровищ и лучшая защита от фрист-терров, и решили, что в споре победил гном. Тогда Локи предложил выкупить его голову. Гном ответил, что об этом не может быть и речи. "Поймай меня", - сказал Локи. Но когда гном попытался схватить его, тот был уже далеко. У Локи была обувь, в которой он мог бегать по воздуху и воде. Тогда гном попросил Þórr поймать его, и Þórr это сделал. Карлик попытался отрубить Локи голову, но Локи сказал, что отрубил только голову, а не шею. Тогда карлик взял ремень и нож и попытался проделать дырки в губах Локи и зашить ему рот, но нож не помог. Тогда он сказал, что лучше всего будет взять шило его брата. Не успел он это назвать, как шило оказалось рядом, и он проткнул губы. Он сшил губы вместе и разорвал кожу у отверстий. Ремешок, которым был зашит рот Локи, называется Вартари.

7. Несчастный случай с козлом Þórr

В 38-й строфе "Гимисквиды" ²³, которую обычно без веских оснований считают интерполяцией, Локи обвиняется в хромоте одной из коз, обычно тянущих повозку Þórr. Но следующая строфа (39), похоже, объясняет это совершенно иначе, в соответствии с прозаическим рассказом в "Эдде".

а) Hymiskviða, st. 38-39.

38. Не успели они отойти далеко, как земля начала проседать.

один из козлов Хлорриджи (= Þórr), там, полумертвый:

конь был хромым на одну ногу;

этой злой шутки, причиной которой был Локи.

39. Теперь вы слышали - кто может, об этом,

мифотворцев, лучше информированных? -

какую компенсацию он (= Þórr) получил от жителя пустыни (= великана),

который выкупил двух ее детей.

b) Gylfaginning, гл. XXVI, с. 49-50.

Начало этой [истории](#)²⁴ таково: Þórr отправился в путь со своей повозкой и козами, а с ним - Асе, которого зовут Локи. Однажды вечером они приехали в крестьянский дом и остановились там на ночлег. Вечером Þórr взял своих коз и зарезал их. С них сняли шкуру и положили в котел. Когда они сварились, Þórr и его спутники сели ужинать. Þórr также пригласил крестьянина, его жену и двух их детей поесть с ними. Сына крестьянина звали Þjálfi, а дочь - Röskva. Затем Þórr разложил у костра козью шкуру и велел крестьянину и его людям бросить кости на шкуру. У Þjálfi, сына фермера, была бедренная кость одной из коз: он расщепил ее своим ножом, чтобы достать костный мозг.

Там Þórr провел ночь. На следующий день он встал до рассвета, оделся, взял молот Мьёлльнир и благословил останки коз. Козлята встали, но один из них хромал на заднюю ногу. Þórr заметил это и сказал, что либо крестьянин, либо кто-то из его дома, должно быть, неосторожно обращался с костями козы, так как он видел, что бедренная кость была сломана. Нет нужды долго пересказывать, ибо каждый может себе представить, как испугался крестьянин, увидев, что Þórr опустил брови на глаза; поскольку он еще не видел глаз, ему казалось, что он упадет на землю под силой этого взгляда. Þórr так сильно сжал рукоятку молота, что костяшки пальцев побелели. Крестьянин поступил так, как и следовало ожидать, и все его люди закричали во весь голос, умоляя о пощаде и предлагая все, что у них было, в качестве компенсации. Когда Þórr увидел их испуг, он оставил свой гнев, успокоился и взял их детей, Þjálfi и Röskva, под свою опеку: они оба стали рабами Þórr и с тех пор следовали за ним повсюду.

8. Локи и Логи

У Снорри текст, который мы только что прочитали, "Несчастный случай с козлом", является вступлением к любопытному небольшому приключенческому роману, в котором К. В. фон Сюдов обнаружил сильное кельтское влияние. В. фон Сюдов обнаружил сильное кельтское влияние: полное приключений путешествие, которое Þórr совершает в сопровождении Локи, а с этого момента и Þjálfi, к королю-великану Утгарджалоки, своего рода inferнальному принцу. Таков, вкратце, другой эпизод, в котором Локи играет более активную [роль](#)²⁵.

В большом зале дворца устраиваются своеобразные поединки между слугами хозяина дома и его гостя, ведь никого не пускают, если у него нет таланта, которым он может похвастаться. Локи объявляет, что никто не может есть быстрее него. Тут же один из местных мужчин, [Логи](#)²⁶ - близкий тезка Локи - принимает вызов. Им приносят горшок, наполненный мясом. Каждый нападает на него с одной стороны и торопится проглотить. Они встречаются как раз

на диаметре, но поскольку Локи оставил кости, а Логи съел и кости, и горшок, Локи терпит поражение.

В следующем состязании Þjálfi состязался с другим королевским человеком, [Хуги](#)²⁷, в тройном беге: Хуги победил. Наконец, сам Þórr, великий пьяница, потерял лицо, трижды не сумев опорожнить рог среднего размера.

Gylfaginning, гл. XXIX, с. 54.

9. Локи и кража драгоценного камня

Несколько аллюзий, содержащихся в прозаической *Эдде*, скальдические перифразы (см. ст. 9 "[Хаустлинга](#)"²⁸ выше) и [герметическая](#) строфа²⁹ из "*Húsdrápa*" Ульфа Уггасона (конец ^x века), цитируемая Снорри Стурлусоном (*Skáldskaparmál*, chap. XXIV, p. 100) свидетельствует о существовании традиции, в которой Локи украл (у Фрейи?) драгоценный предмет, называемый, среди прочих загадочных имен, *Brísingamen* ("ожерелье Брисингара"), и по этому поводу сражался с богом [Хеймдаллем](#)³⁰, причем оба они были в форме [печатей](#)³¹.

Еще одна история о краже ожерелья или, возможно, о его омоложении рассказывается в позднем рассказе, который появляется в "*Flateyjarbók*"³² : *Sörlapáttir*, "эпизод Сёрли". Пролог к этой истории вкратце гласит следующее: Четыре гнома делают драгоценную жемчужину. Фрейя хочет завладеть им, но только если подарит каждому из гномов ночь любви. Узнав об этой возмутительной сделке, Локи - маленький [человечек](#)³³, попавший на службу к Оддину и уже выполнивший несколько сложных заданий, - предупреждает Оддинна, который в награду заставляет его украсть драгоценность у Фрейи. В образе мухи Локи проникает в хорошо запечатанную комнату спящей богини с драгоценным камнем на шее. Он жалит ее, отчего она отшатывается и ожерелье падает. Утром, поняв, что драгоценность пропала, Фрейя просит ее вернуть, но он соглашается отдать ее только при условии, что ей удастся спровоцировать вечную войну между двумя могущественными королями. Ей это удастся только с третьей попытки.

10. Локи и убийство Бальдра

Теперь мы переходим к трагическим легендам, начиная с великого преступления Локи. О нем подробно рассказывается в "*Эдде*" Снорри. На него ссылаются две эддические поэмы - "[Вёлуспа](#)"³⁴ и "*Локасенна*". Саксо Грамматик, хотя в нем и не фигурирует Локи, должен быть процитирован для дальнейшего обсуждения.

Во-первых, Снорри (*Gylfaginning*, гл. XI, стр. 29 и XV, стр. 33) представляет двух главных героев эпизода:

XI. Второй сын Оддинна - Бальдр, и о нем можно сказать много хорошего. Он самый лучший, и все восхваляют его. Он так прекрасен внешне и так светел, что излучает свет; и есть полевой цветок (*eitt gras*, в переводе - трава), такой белый, что его сравнивают с ресницами Бальдра : он самый белый из всех полевых цветов - и по этому можно представить его красоту и волос, и тела. Он мудрейший из Эсиров (*vitrast ása*), способнейший к речи (*fegrttalaðr*) и милосерднейший (*líknsamastr*), но есть у него такая природная черта (*sú náttúra*), что ни одно из его суждений не может быть осуществлено (*at engi má haldask dómr hans; halda-sk*, "стоять, быть стоящим")³⁵. Он обитает в обители, имя которой [Breiðablik](#)³⁶ ("[обитель] широко

сияющая"), которая находится на небесах. В этом месте не может быть ничего нечистого (*óhreint*).

XV. Есть асе по имени Хёдр. Он слеп, он силен, но боги хотели бы, чтобы он не носил имени, ибо деяние его рук (*hans handaverk*) надолго запомнится богам и [людям](#)³⁷.

а) Гилфагиннинг, главы XXXIII-XXXV, с. 63-68.

Эта история начинается с того, что доброму Бальдру снились тяжелые сны, угрожавшие его [жизни](#)³⁸. Когда он рассказал эти сны эсирам, те посоветовались между собой и решили попросить у Бальдра защиты от всех опасностей. [Фригг](#)³⁹ собрала клятвы, гарантирующие, что огонь не причинит ему вреда, ни железо, ни вода, ни любой металл, ни камни, ни земля, ни лес, ни болезни, ни животные, ни птицы, ни ядовитые змеи. Когда все это было сделано и известно, Бальдр и эсиры развлекались так: он стоял на площади хинга, а все остальные либо стреляли в него, либо били его мечами, либо бросали в него камни; но, что бы это ни было, это не причиняло ему вреда. И это казалось всем великой привилегией.

Когда Локи, сын Лауфея, увидел это, это вызвало у него недовольство. В обличье женщины он отправился на поиски Фригг в [Фенсалир](#)⁴⁰. Фригг спросила ее, знает ли она, что делается на площади Хинга. Женщина ответила, что все бросают камни в Бальдра, но ему не причиняют никакого вреда. Фригг ответила: "Ни оружие, ни дерево не убьют Бальдра: я дала клятву всем". Женщина спросила: "Все ли существа поклялись пощадить Бальдра? Фригг ответила: "К западу от Вальхёля растет молодой побег дерева, который называется *mistilteinn* ("побег омелы"); он показался мне слишком юным, чтобы я могла взять с него клятву".

Женщина ушла, а Локи взял побег омелы, вырвал его и пошел к хингу. Хёдр стоял там, в самом конце круга людей, потому что был слеп. Локи сказал ему: "Почему ты не стреляешь в Бальдра?". Он отвечает: "Потому что я не вижу, где Бальдр, и, кроме того, потому что я безоружен". Локи сказал: "Поступай как другие, напади на него, и я покажу тебе, где он. Брось в него эту ветку!" Хёдр взял побег омелы и, ведомый Локи, бросил его в Бальдра. Ветка прошла сквозь Бальдра, и он замертво упал на землю. Это было величайшее несчастье, когда-либо постигшее как богов, так и людей.

Когда Бальдр упал, все эсиры потеряли дар речи и не могли поднять его. Они смотрели друг на друга и все гневались на того, кто это сделал, но никто не мог наказать его, ибо это было великое место [защиты](#)⁴¹. Когда эсиры захотели заговорить, то сначала разразились слезами, так что ни один из них не мог выразить друг другу свое горе словами. Но больше всех от этого несчастья страдал Оддинн, ибо он лучше других оценил ущерб и потерю, которые смерть Бальдра принесла эсирам.

Когда боги вернулись к ним, Фригг спросила, кто из них возьмет всю его любовь и благосклонность и отправится по дороге в [Хель](#)⁴², чтобы попытаться найти Бальдра и предложить Хель выкуп, если она согласится отпустить Бальдра в обитель эсиров. Тот, кого называют Хермождом Храбрым, сын Оддинна, предложил себя для этой экспедиции. Слейпнир, конь Оддинна, был взят, Гермождр сел на него и отправился в путь.

Эсеры отнесли тело Бальдра на [берег моря](#)⁴³. Лодка Бальдра называлась Хрингхорни: она была самой большой из всех лодок. Боги попытались спустить ее на воду и воздвигнуть на ней костер Бальдра, но лодка не сдвинулась с места. Тогда они отправились в Страну Великанов, чтобы найти великаншу по имени Хиррокин. Когда она прибыла верхом на волке и с ядовитой змеей в качестве уздечки, она спрыгнула со своего коня, и Оддинн крикнул четверем [берсеркирам](#)⁴⁴, чтобы они охраняли ее. Но они не смогли одолеть ее, пока не

повалили на землю. Тогда Хиррокин подошел к луку и первым же ударом метнул его с такой силой, что из валиков вырвался огонь, а земля задрожала. Это разгневало Þórr. Он схватил свой молот и разможжил бы себе голову, если бы боги не попросили его сохранить ее.

Затем тело Бальдра перенесли на лодку, и когда [Нанна45](#), дочь Непра, увидела его, она была сломлена горем и умерла. Ее отнесли к костру и зажгли огонь. Þórr вышел вперед и освятил костер Мьёлльниром. Перед его ногами пробежал гном по имени Литр. Þórr ударил его ногой, бросил в огонь, и он сгорел. На кремации присутствовало много разных людей. Прежде всего был Оддинн, с которым приехали Фригг, валькирии и его вороны. Фрейр восседал на своей колеснице, в которую был запряжен вепрь по имени Гуллинборсти или Слидгругтанни. Хеймдалль ехал на коне по имени Гуллтоппр. Фрейя была со своими кошками. Пришло также множество морозных цвергов и горных великанов. Оддинн положил на костер кольцо Драупнира (благодаря этому костру было придано свойство, что каждую девятую ночь с него капали восемь золотых колец одинакового веса)[46](#). Коня Бальдра, полностью запряженного, также положили на костер.

О Гермождере нужно сказать, что он девять ночей скакал по глубоким темным долинам и ничего не видел, пока не добрался до реки Гьёлль и золоченого моста. Девушку, охранявшую мост, звали Моджгудр. Она спросила его имя, его семью и сказала: "Вчера Бальдр проехал здесь с пятью отрядами мертвецов, но под тобой одним мост звучит не хуже, и ты не похож на мертвеца. Почему же ты едешь верхом по дороге в Хель?" Он ответил: "Я должен ехать верхом в Хель, чтобы искать Бальдра. Видела ли ты когда-нибудь Бальдра на дороге в Хель?" Она сказала, что Бальдр уже переехал мост через Гьёлль. "Вниз по и [на север47](#), это дорога в Хель!" Хермождер поскакал дальше, пока не достиг ворот Хель. Там он сошел с коня, крепко подпоясал его, снова сел и пришпорил. Конь перепрыгнул через ворота так высоко, что не задел их. Затем Хермождер подъехал к зданию, сошел с коня, вошел внутрь, увидел своего брата Бальдра, сидящего на высоком сиденье, и остался там на ночь. На следующее утро он передал Хель, что Бальдр должен ехать с ним обратно, и сказал, как велик плач эсиров. Хель сказал, что должен проверить, так ли он любим, как говорят: "Если все на свете, живые и мертвые, будут плакать о нем, он вернется к эсирам; но он останется с Хель, если кто-нибудь откажется и не будет плакать". Гермождер встал.

Бальдр проводил его до выхода из здания и дал ему кольцо Драупнира, чтобы он взял его на память к Оддинну; что касается Нанны, то она послала Фригг льняную одежду и несколько других подарков, а Фулле - золотое кольцо. Гермождер поскакал обратно в Дом Эсиров и рассказал о том, что видел и слышал.

Тотчас же эсиры разослали по всему миру гонцов, чтобы те умоляли все существа своими слезами черпать силу Бальдра из [Хель48](#). Все они так и сделали, люди и животные, земля и камни, деревья и все металлы - вы, должно быть, видели, что все эти вещи плачут, когда выходят из мороза и попадают в сильный жар. Когда посланцы вернулись со своей миссии, они нашли в пещере [великаншу49](#) по имени Þökk. Они попросили ее поплакать, чтобы отвлечь Бальдра от власти Хель. Она ответила:

"Þökk будет оплакивать кремацию Бальдра сухими слезами.

Живой или мертвый, я не воспользовался сыном человеческим: пусть Хель сохранит то, что у нее есть!"

Но вы можете догадаться, что именно Локи, сын Лауфея, причинил столько вреда [эсирам50](#).

б) *Локасенна, ст. 27-28.*

В "Локасенне" среди обращений Локи к богам мы читаем следующие две строфы, в которых мать Бальдра, Фригг, противопоставляет Локи:

27. *Фригг говорит:*

"Знаешь, если бы я был здесь, в комнате Эгира,

сын, похожий на Бальдра.

ты не уйдешь из числа сыновей Эсира.

и они будут яростно сражаться с вами!"

28. *Локи говорит:*

"Ты все еще хочешь, чтобы я рассказал тебе больше, Фригг,

о моих вероломных действиях:

Из-за меня ты больше не можешь видеть.

Бальдр подъезжает к дому верхом!"

с) *Völuspá, st. 32-34: см. ниже, р. 156-158.*

г) *Варианты Саксо Грамматика*

Саксо Грамматик пролистал два варианта истории Бальдра. Вот краткое изложение первого (*Gesta Danorum*, lib. III, cap. II, pp. 63-66):

Хотерус - шведский принц, который влюбляется в Нанну, дочь норвежского короля Геваруса, который следил за его воспитанием и сделал его во всех отношениях опытным юношей. Но сын Отинуса Балдерус влюбляется в Нанну и решает избавиться от соперника. Во время охоты Хотерус встречает группу серебряных дев, которые советуют ему не пытаться убить полубога Балдеруса [оружием](#)⁵¹, так как его тело неуязвимо для [железа](#)⁵². Тем временем Геварус сообщает Хотерусу, что знает о мече, которым можно убить [Балдеруса](#)⁵³: это оружие находится во владении Мимингуса, лесного [джинна](#)⁵⁴; он рассказывает, как схватить Мимингуса и заставить [его](#)⁵⁵ отдать ему меч, а также кольцо, талисман [богатства](#)⁵⁶; Геварус знал все это, потому что был искусным [прорицателем](#)⁵⁷. Следуя этому совету, Хотерус получил меч и кольцо.

В последовавшей за этим битве, в которой все боги во главе с Отинусом и Тором сражались за Балдеруса, победил Хотерус, сумевший привести в негодность молот Тора, отрубив его [рукоять](#)⁵⁸. Раненый Балдерус позорно бежал. А Хотерус, будучи хорошим спорщиком, устраивает пышные похороны, *rogo navigiis exstructo*⁵⁹, одному из союзников Балдеруса, убитому на поле боя, саксонскому королю Гельдерусу.

е) *Вторая версия, использованная Саксоном Грамматиком (lib. III, cap. II, pp. 67-69)*

В этой второй версии полубожественное качество Балдеруса уже не играет роли. Перед решающей битвой *нимфы, девственницы*, которых Хотерус встречает во время своего путешествия через *extrema locorum devia*, говорят ему, что он победит, если сможет украсть и съесть первым некое вкусное блюдо, которое было придумано для увеличения [силы](#) [Балдеруса](#)⁶⁰. Выдавая себя за музыканта (*citharædus*), Хотерус уговорил девушек, несущих волшебное блюдо, дать ему его съесть. Затем он встретил Балдеруса и ударил [его](#)⁶¹. После

последнего, бесполезного усилия Балдерус умер от раны, и его армия устроила ему царское погребение.

(После этого рождается брат Балдеруса, мстящий за него, Бус62).

f) Saga о Хрумундаре - Грейпсонаре

В саге, написанной во второй половине XIII века, *Hrómundar saga Greipssonar*, представлено новаторское и искусственное использование некоторых черт этого конфликта63 с любопытным сочетанием оелы Höðr и меча Hotherus: "Бильдр убит жителями Хромундра мечом по имени *Мистильтейнн* ("побег оелы"), о существовании и силе которого он узнал от язычника по имени Мань и который он отправился доставать из кургана. В конце концов брат Бильдра Вали совершает нечто, похожее на месть. Он поражает Хромундра своим мечом, который тонет в ледяных водах озера: Хромундру все же удается сломать ему шею.

11. Наказание Локи

Иногда представленное как продолжение убийства Бальдра, иногда независимо от него, испытание Локи приобретает четкую и постоянную форму.

a) *Gylfaginning*, главы XXXV-XXXVI, стр. 68-70.

(Сразу после смерти и похорон Бальдра Снорри показывает Локи, за которым охотятся Эйсиры).

Ганглери сказал: Локи совершил очень большое преступление, когда сначала позаботился о том, чтобы Бальдр был убит, а потом о том, чтобы его не выкупили из Хель. Понес ли он за это какое-либо наказание? - Хар сказал:

Он искупил свою вину так, что запомнил ее надолго. Боги, как и следовало ожидать, были в ярости, поэтому он бежал и спрятался на горе. Там он построил себе дом с четырьмя дверями, так что изнутри он мог видеть во все стороны. Часто днем он принимал облик лосося и прятался в месте, которое называлось Каскад де Франангр. Ему было интересно, какой способ придумают эсиры, чтобы поймать его в водопаде. Оказавшись в своем доме, он взял льняную нить и сплел из нее сетку, как делают сети с тех пор. Перед ним горел огонь. Тогда он увидел, что эсиры уже близко от него, потому что Оддин с вершины Хлиджскьёльфа видел, где он находится. Он тут же выскочил наружу и бросился в воду, бросив сеть в огонь.

Когда эсиры пришли к его дому, первым вошел мудрейший из них (*inn, er allra var vitrastr*), которого звали Квасир; и когда он увидел в огне белый пепел, который образовала сеть при горении, он заметил, что так можно ловить рыбу, и рассказал об этом эсирам. И они принялись за изготовление сети по образцу сети Локи, точно такой же, как та, что они видели в пепле. Когда сеть была готова, они пошли к реке и закинули ее в водопад. Они протянули сеть через реку и вниз по течению, причем Þórr держал один конец, а все эсиры - другой. Но Локи пошел вперед и расположился (на дне) между двумя камнями, так что сеть проходила над ним, когда они тянули ее. Однако они заметили, что там было что-то живое. Тогда они вернулись к водопаду и сбросили сеть, привязав к ней достаточно тяжелый груз, чтобы под ним ничего не могло скрыться.

Локи бежал впереди сети (вниз по течению); но когда он увидел, что находится близко к морю, он перепрыгнул через веревку сети и поспешил обратно к водопаду. Эсиры увидели, куда он направляется. Они вернулись к водопаду и на этот раз разделились на две команды,

причем Þórr пошел по середине реки. Так они спустились к морю. Когда Локи бежал вниз по течению, он видел два варианта действий: прыгнуть в море, рискуя жизнью, или снова перепрыгнуть через сеть. Он выбрал последнее: перепрыгнул через веревку так быстро, как только мог. Внезапно Þórr протянул руку и схватил его, но Локи проскользнул сквозь его пальцы, так что рука Þórr схватила его только за хвост: именно поэтому тело лосося заканчивается острием.

Локи был схвачен без пощады. Они пошли с ним в пещеру; взяли три плоских камня, поставили их на короткие стороны и просверлили в каждом отверстие. Затем они взяли сыновей Локи, Вали и Нарри или Нарфи; они превратили Вали в волка, и он разорвал Нарфи, своего брата; они взяли его кишки и использовали их, чтобы привязать Локи к трем камням: один - под плечами, второй - под почками, третий - под ягодицами; и узы стали железными. Скаджи⁶⁴ взял ядовитую змею и привязал ее к себе так, что яд стекал по его лицу. А Сигин, его жена, стоит рядом с ним и держит тазик под каплями. Когда тазик наполняется, она идет вылить яд, но в это время яд капает на лицо Локи: тогда он содрогается так сильно, что вся земля содрогается, что называется "землетрясением". Он остается там, в узах, до Сумерек богов (*til ragnarðrs*)⁶⁵.

б) Локасенна.

В эддической поэме, которая, кроме того, в своем корпусе (st. 27-28: выше, n°10 b) указывает на ответственность Локи за убийство Бальдра, гнев богов и наказание Локи объясняются иначе: это знаменитая "Локасэнна"⁶⁶, с обрамляющими ее прозаическими вступлением и заключением.

Но прежде чем анализировать поэму, давайте выделим строфы 49-50, которые предвещают форму мучений Локи:

49. Скаджи сказал:

Ты счастлив, Локи! Ты не дашь себе

больше на свободе:

на твердую скалу, с внутренностями ледяного сына,

Боги связывают меня,

50. Локи говорит:

Знаете ли вы, - если на твердой скале, с недрами ледяного сына,

Боги связывают меня,

Я был первым и самым ярым сторонником его смерти,

когда мы напали на Þjazi!

Здесь, в Локасенне, находится все, что интересует Локи.

Эгир, которого также называли Гимиром, приготовил пиво для эсиров, получив большой котел, как уже говорилось⁶⁷. На этот пир пришли Óðinn и Фригг, его жена. Þórr не пришел, потому что был в путешествии на Восток. Там была Сиф, жена Þórr'a, а также Браги и Иддунн, его жена. Был там и Тир, однорукий: волк Фенрир оторвал ему руку, когда он был прикован.

Там были Ньёрдр и его жена Скади, Фрейр и Фрейя и Виджарр, сын Оддинна. Были там и Локи, и слуги Фрейра, Бюгвир и Бейла. Там были толпы эсиров и эльфов.

У Эгира было двое слуг, Фимафенгр и Элдир. Пламенное золото заменило свет костра. Пиво подавалось само собой. Это было прекрасное место для [экономии](#)⁶⁸. Превосходство слуг Эгира было высоко оценено. Локи не мог этого слышать и убил Фимафенгра. Тогда эсиры замахали щитами, закричали на Локи и погнали его в лес. Затем они вернулись, чтобы напиться. Локи обернулся и встретил на улице Элдир. Он сказал ему:

1. Скажи мне, Элдир, прежде чем

еще один шаг:

здесь, внутри, на празднике, что делать

сыновья богов победы?

2. *Элдир говорит:*

Они рассказывают о своем оружии и подвигах,

сыновья богов победы.

Эсир и эльф, которые находятся здесь, внутри,

Ни один из них не относится к вам дружелюбно в своих высказываниях.

3. *Локи говорит:*

Мне нужно попасть в комнату Эгира.

чтобы увидеть этот праздник.

Я приношу смуту и раздор сыновьям Эсира.

И я приправляю их медовухой!

4. *Элдир говорит:*

Знаешь ли ты, что если ты войдешь в комнату Эгира.

чтобы увидеть этот праздник,

Если вы бросаете оскорбления и обвинения в адрес милостивых богов,

они очистят его от вас.

5. *Локи говорит:*

Ты знаешь об этом, Элдир? Если нам обоим придется сражаться

обидными словами,

Я буду полон ответов,

если вы скажете слишком много.

Затем в комнату вошел Локи. Когда все присутствующие увидели, кто вошел, они замолчали:

6. *Локи говорит:*

Именно потому, что меня мучает жажда, я и пришел в эту комнату,
Я, Лоптр, после долгого путешествия,
молю эсиров, чтобы один из них дал мне
чудесный напиток медовуха.

7. Почему вы молчите, надутые боги?

не иметь возможности говорить?

Дайте мне место на пиру
или уведите меня отсюда!

8. *Браги говорит:*

Место и место на банкете в честь Тузов
никогда не назначит вас,
потому что эсиры знают, кто из людей должен
на великий праздник.

9. *Локи говорит:*

Ты помнишь, Оджинн, что они вдвоем, когда-то давно,
мы смешали нашу кровь?

Вы не должны были пробовать пиво,
если только мы оба не были приглашены!

10. *Уддинн сказал:*

Встань, Виджарр, и пусть отец Волка
садитесь за стол,
Чтобы Локи не говорил нам оскорбительных слов.
в комнате Эгира.

Тогда Виджарр встал и налил Локи напиток. Прежде чем выпить, он (= Локи) сказал эсирам:

11. Salut aux Ases, salut aux Asinnes,
и всем святым богам,
кроме одного Асе, который сидит там.

- Браги - на скамейки!

12. *Браги говорит:*

Я дам вам лошадь и меч из своего поместья,
и Bragi компенсирует вам это кольцом,
Чтобы не заставлять эсиров расплачиваться за свое недовольство.
Не гневите богов против себя!

[От ст. 13 до ст. 56 ругательства продолжаются в следующем ритме: одно божество пытается заставить Локи замолчать; он дает язвительный ответ; другое божество вмешивается, обращая пыл злого бога на себя. Но тут появляется Þórr:]

57. *Þórr* сказал:

Заткнись, мерзкая **тварь**⁶⁹! Мой ужасный молот
Мьёлльнир отсечет вас:
Я выбью твою голову из воротника,
и ваша жизнь закончится!

58. *Локи* сказал:

Сын Йорда (Земли) вошел в...
Почему ты так угрожаешь, Þórr?
Но ты не будешь таким смелым, когда тебе придется сражаться с Волком.
который проглотит Отца Победы целиком (= Óðinn)!

59. *Þórr* сказал:

Заткнись, мерзкая тварь! Мой ужасный молот
Мьёлльнир отсечет вас:
Я поднимаю вас в воздух и бросаю на дороги Востока,
а потом вас больше никогда не увидят!

60. *Локи* говорит:

Из ваших путешествий по Востоку вы никогда не
выступать перед воинами,
с тех пор, как в большом пальце перчатки ты притаился, о герой,
и что ты больше не казалась мне Þórr!

61. *Þórr* сказал:

Заткнись, мерзкая тварь! Мой ужасный молот
Мьёлльнир отсечет вас:
Своей правой рукой я, убийца Хрунгнира, вырублю тебя,

Чтобы каждая косточка в вашем теле лопнула!

62. *Локи говорит:*

Я думаю, что проживу еще много долгих дней.

Даже если ты угрожаешь мне молотком!

Ремни Скрымира были тяжелы для тебя,

вы не могли приблизиться к дорожным припасам.

и вас заживо съел голод!

63. *Þórr сказал:*

Заткнись, мерзкая тварь! Мой ужасный молот

Мьёлльнир отсечет вас:

Убийца Хрунгнира отправит вас в Хель.

под палисадом мертвецов!

64. *Локи говорит:*

Я сказал перед эсирами, я сказал перед сыновьями эсиров

по настроению.

Но я уступлю только тебе,

потому что я знаю, что ты борешься!

65. Ты пил пиво, Эгир, но больше никогда.

вы не будете устраивать пир!

Все ваше добро здесь, внутри,

[flamme70](#) переигрывает

и сжечь вас сзади (преследуя вас)!

После этого Локи спрятался в водопаде Франангр в облике лосося. Там его схватили эсиры. Ему связали кишки его сына Вали, а его сына Нарфи превратили в волка. Скади взял ядовитую змею и привязал ее к лицу Локи. Яд капал из нее. Сигюн, жена Локи, сидела и держала тазик под ядом. Когда чаша наполнялась, она выливалась яд, но все это время яд капал на Локи. Тогда он вздрагивал так сильно, что вся земля сотрясалась: так мы теперь называем землетрясение.

c) Völuspá, st. 35: см. ниже, p. 156-158.

г) Изображение испытаний Локи

Фигурный памятник, англосаксонский крест из Госфорта (IX век), похоже, сохранил образ испытания Локи: несчастный изображен привязанным к камням за ноги и руки; над ним змея выпускает свой яд, а женщина держит чашу под головой змеи. Но эта интерпретация оспаривается, возможно, ошибочно (репродукция напротив).



12. Локи и конец света

Мы [видели⁷¹](#) , что Снорри заканчивает свой рассказ об испытаниях Локи такими словами: "Он остается там до *Рагнарёкра*". В "*Вёлуспе*", как и в двух главах "*Гюльфагиннинга*", в задыхающихся строфах описывается то, что происходит в этот момент.

a) Völuspá, st. 50-52.

Признаки конца света появляются все быстрее и быстрее: затмение солнца, буря, разложение нравов, крик трех космических петухов, вой волка... Затем со всех сторон восстают демонические силы:

50. Хримр приходит с востока, подняв перед собой щит (?).

Йормунгандр ("Великое чудовище")⁷² корчится в гигантской ярости,

Змея хлещет по волнам, а орел кричит,

он разрывает трупы, покрытые лунной бледностью (?): [Нагельфар⁷³](#) развязан...

51. Корабль плывет с севера. Войска Хель выходят в море, у руля стоит Локи:

Чудовищная группа идет с жадным (волком), -

Вместе с ними в путешествие отправляется брат Байлиптра (= Локи).

52. Суртр приходит с юга с (огнем,) бичом ветвей.

Солнце богов-воинов сверкает на его мече.

Скалы рушатся, и гиганты устремляются внутрь,

Люди ступают на тропу Хель, и небо раскалывается.

Затем следуют поединки, в которых чудовища убивают одного из великих богов: Фрейра, Оджина, Шорра.

b) Гилфагиннинг, главы XXXVII-XXXVIII, с. 71-73.

... Тогда волк Фенрир выходит на свободу, и море разливается по суше, потому что змей Миджгард корчится в гигантской ярости и пытается высадиться на берег. Случается также, что развязывается Нагельфар - сосуд, который так называется и делается из ногтей мертвецов (отсюда предупреждение не оставлять мертвеца без ногтей, ибо такой человек приносит материалы для строительства сосуда Нагельфар, которое боги и люди хотят отложить). Но в этот день Нагельфар отправится в плавание. Хримр - так зовут великана, который будет управлять Нагельфаром. Волк Фенрир ходит с широко раскрытой пастью, одной челюстью касаясь неба, другой - земли, и он открыл бы ее еще шире, если бы было место. Его глаза и нос стреляют пламенем. Змея Миджгардр дышит ядом так сильно, что окропляет им весь воздух и море, и все это страшно, и она рядом с Волком.

Под этот грохот небо раскалывается, и сыновья Муспелла выезжают наружу. Во главе едет Суртр, перед ним и за ним пылает огонь. Меч его остер и сияет ярче солнца. Когда они проезжают через мост Бифрост, он, как уже говорилось, ломается. Сыновья Муспелла продвигаются к равнине под названием Вигридр. Туда же пришли волк Фенрир и змей

Мидгард. Туда же пришли Локи, Хримр и с ним все фростеры. И вся процессия Хель следует за Локи, а у сыновей Муспелла есть свое войско, очень блестящее. Равнина Вигридр простирается на сто лиг во все стороны...

(После рассказа о мобилизации богов и трагической гибели великих эсиров - Фрейра, Тира, Шурра, Оддинна - и о мстительном подвиге Видарра, сына Оддинна, читаем:)

... Локи сражается с [Хеймдаллем](#)⁷⁴ и они убивают друг друга. Затем Суртр бросает огонь на землю и сжигает весь мир...

(Далее следуют девять строф "Вёлуспа", соответствующие только что приведенному рассказу).

13. Различные функции

а) Представление Локи в "Гилфагиннингe", гл. XIX, с. 34.

К эсирам причисляют и того, кого некоторые называют "Клеветником эсиров", "Первым автором обманов" и "Позором всех богов и людей". Его имя - Локи или Лоптр, сын великана Фарбаути; его мать - Лауфея или Наль; его братья - Былейстр и Хельблинди. Локи был красив и хорошо сложен, от природы злобен и очень переменчив в своем поведении. В нем было больше мудрости, известной как хитрость, чем в любом другом [человеке](#)⁷⁵, и он во всем шел на обман. Он всегда втягивал аэсиров в большие трудности и часто вытаскивал их из беды с помощью хитроумных уловок. Его жену звали Сигин, а их сына - Нари или Нарфи.

У Локи были и другие дети. В Стране великанов жила великанша по имени Ангрбода. От нее у Локи было трое детей. Одним из них был волк Фенрир, вторым - Ёрмунгандр, то есть Змей Мидгард, третьим - Хель...

б) Локи в Фьёльсвинсмале

В поздней поэме (вероятно, двенадцатого века), *Fjölsvinsmál*, говорится, что Локи приложил руку к созданию нескольких замечательных вещей: в ст. 26 упоминается оружие, которым можно убить птицу [Vidofnir](#)⁷⁶:

Он называется *Læ'vateinn* ("Ветвь несчастья"), и Лоптр (= Локи) сделал его с помощью рун. перед воротами внизу;

В сундуке *Læ'гъарн* ("Жадный до несчастий") она находится в Синмаре, и девять крепких замков охраняют его.

В ст. 34 говорится, что Локи, ужас людей (? *lidskjalfr*), помог девяти гномам (Уни, Ири и др.) построить дворец Менглёда.

в) Метаморфоза Локи в женщину

Помимо рождения Слейпнира, несколько текстов посвящены метаморфозе Локи в самку и плодovitую женщину.

Локасенна, ст. 23, Оддинн говорит Локи:

Восемь зим ты провел под землей,
доить коров, и жена,
и там у вас родились дети.
и мне показалось, что это дело рук [слабоумного77](#)!

Локасенна, ст. 33, Ньёрдр говорит Локи:

Удивительно, что женоподобный Асе должен был приехать сюда,
- и родила детей!

В "*Петит Вёлуспа*", в "*Хиндлулд*", ст. 43, после строфы о рождении волка и [Слейпнира78](#) и перед строфой о знамениях конца света, мы читаем четыре стиха, первый из которых, к сожалению, трудно понять:

Локи... ..нашел женское сердце, наполовину зажаренное в костре из липы;

Лоптр (= Локи) стал "беременным" [79](#) в результате операции злой женщины:

Оттуда, с Земли, появились всевозможные [чудовища80](#).

Каталог кеннингоров Локи в *Skáldskaparmál*, chap. XXIV, p. 100.

Сын Фарбаути, Лауфея, Наля; брат Былейстра, Хельблинд; отец Ванаргандра (= волка Фенрира), Ёрмунгандра (= змея Миджгардра), Хель, Нар, Али; родственник, дядя по отцовской линии, спутник в путешествиях и осадах Оддинна и эсиров, гость и украшение груди Гейррордры; похититель великанов, козла, ожерелья Брисингара, яблок Иддунн; родственник Слейпнира; муж Сигин; враг богов; опустошитель волос Сиф; творец несчастий; злобный Асе; клеветник и обманщик богов; *раджбани* (тот, кто убивает по совету)[81](#) Бальдра; связанный Асе; упрямый враг Хеймдалля (или барана?)[82](#) и Скаджи.

14. Современное выживание

Большая часть приведенной ниже информации взята из двух важных статей Акселя Ольрика, опубликованных под одним и тем же названием: *Loki i nyere Folkeoverlevering* ("Ожившие образы Локи в современном фольклоре"), одна дополняет другую, в *Danske Studier*, 1908, pp. [193-20783](#) и 1909, pp. [69-8484](#).

I. - Ферерские острова

В фольклоре Ферерских островов, где память о богах и мифах сохранилась, несомненно, из литературных источников, есть несколько сказаний с участием Локи (Локки).

а) Локка-маттур85

Эта баллада, вероятно, относится к позднему Средневековью, но была собрана в ^{хix}веке. В ней представлена та же группа божеств, что и в номерах 1 ([с. 40 и далее](#)) и 5 ([с. 51 и далее](#)) выше. Вот краткое содержание:

Крестьянин играет с великаном и проигрывает; великан требует его сына, если только ему не удастся его спрятать. Сначала крестьянин призывает Óðinn, который прячет мальчика в ячменном зерне, где великан его и обнаруживает. Затем он призывает Хё'нира, который

прячет мальчика в лебедином перышке, где его снова обнаруживают. Наконец, он вызывает Локки. Локки велит крестьянину построить лодку с широким отверстием и закрепить в нем железный кол. Локки выводит мальчика в море, ловит большого сома, кладет мальчика в икру, отпускает его и возвращается на берег. Там он находит великана, который тоже готовится к рыбалке. Он утверждает, что в качестве гребца, а затем - не в силах сдвинуть лодку с места - в качестве лоцмана. Они приплывают к месту рыбалки, великан подводит к концу лески щуку и начинает считать яйца. Одно маленькое яйцо выделяется - это яйцо мальчика. Локки подзывает его к себе и заставляет сесть позади него, чтобы спрятать его, велит ему слегка спрыгнуть на землю. Великан подводит лодку к берегу, и мальчик прыгает так легко, что его шаги не оставляют следов на песке. Напротив, великан ступил так тяжело, что оказался по колено в песке. Мальчик вбегает в эллинг, великан гонится за ним и разбивает лоб о железный кол. Локки вбегает, отрывает ему одну ногу, но она сама прилипает обратно. Тогда он отрезает вторую ногу и вставляет между ними кусок дерева. Затем он отводит мальчика к его родителям, говоря: "Я сдержал свое слово, великан лишился жизни."

б) Великан и Локки⁸⁶; краткое содержание:

Великан нанимает в слуги человека по имени Локки. Локки всячески обманывал своего хозяина: он заставлял его таскать вола, на которого сам садился; он заставлял его таскать дрова и носить воду в дом. Когда они едят суп, Локки вычерпывает весь жир из своей части миски, оставляя кости и крошечный кусочек мяса на другой [стороне⁸⁷](#). Наконец, ночью он выскальзывает из постели, забирается на главную балку, спускает тараканов и, когда великан встает, вбивает ему в глаз раскаленный железный кол. Великан умирает, а Локки возвращается домой со всеми богатствами великана.

в) метаморфозы Локки⁸⁸ животных :

Локки последовательно превращался во всевозможных животных, чтобы определить, у кого из них самая тяжелая жизнь. Он рассказал богам, что, будучи тюленем, ему было очень трудно противостоять [морским волнам⁸⁹](#), что еще хуже быть "птицей-яйцом" ["90"](#), но хуже всего ему пришлось в роли кобылы, несущей [Грани⁹¹](#) на своих боках.

г) Пословичное выражение, отсылающее к неизвестной истории (о рассеянности Локки?)⁹² :

"Нет смысла торопиться", - сказал Локки: он должен был принести воду, чтобы окрестить ее, но когда он вернулся, она уже выходила замуж.

(Добавлено:)

Тогда он вылил воду на дверь.

II. - Исландия

а) [Сказка⁹³](#): король обещает отдать свою дочь замуж за того, кто заставит его сказать: "Это ложь! Локи, сын крестьянина, представляет и плетет такую паутину нелепостей, что король забывает о себе и кричит: "Это ложь!". Локи женится на принцессе.

б) Настоящая, большая ложь называется "ложь, совет Локи", *lokalýgi*, *Loka ráð*⁹⁴.

в) Во время переговоров о сделке нужно держать под левой рукой *каупулоки*, "покупающего Локи", то есть лист бумаги с грубым рисунком человека; это приносит удачу в [сделке⁹⁵](#).

г) Пословица: "Все плачет, чтобы вытащить Бальдра из Хель, кроме [угля⁹⁶](#)".

д) Пословица: "Локи и Þórr идут долго, бури не кончаются".⁹⁷

ф) Когда у вас возникают проблемы с нитью, вы говорите, что в ней [локи](#)⁹⁸ есть.

г) Торлациус, который был ректором Копенгагена в конце ^{xviii} века, говорит в своей *"Antiquitates Boreales"* (1801), VII, p. 4499: *uliginosum et sulphureum foetorem, quem fulgetra, ignes fatui et aliae faces igneae in aer relinquunt, Loka daun (Lokii odorem) vocari in Islandia puer audivi.*

h) *Lokabrenna* означает "жара", "сильная [жара](#)"¹⁰⁰.

i) Исландцы называют растение *lokasjóðr* ("кошелек Локи"), которое в других странах называют "монета Иуды" (датское *Judaspenge*)¹⁰¹.

III. - Англия

Священнослужитель Робт М. Кенли рассказывает, что, когда он был мальчиком в Линкольншире, там была эпидемия; когда он давал хинин пожилой женщине, чей внук был очень болен, она привела его к себе, и он увидел, что к изножью кровати прибиты три подковы с молотком на них; она взяла молоток и ударила по каждой из подков, сказав:

Отец, Сын и Святой Дух,

Прибить дьявола к этому столбу!

Этим молотком я наношу три удара:

Один для Бога, один для Вода, один для [Лока](#)¹⁰²!

IV. - Шетландские острова

Lokis lains ("веревка Локи") относится к виду ламинарии (*fucus filum*), которая легко ломается; *Lokis u* ("шерсть Локи") относится к плохой шерсти, которую невозможно [прясть](#)¹⁰³.

V. - Дания

а) В Дании имя Локке связано с различными любопытными проявлениями [солнечного света](#)¹⁰⁴.

Торлаций пишет в *"Antiquitates Boreales"*, VII, p. 43: *In Dania, a rusticis audivi phaenomenon, quo solis radii per nubium interstitia, tuborum instar, in terram vel mare descendunt, vocari Locke dricker vand* ("Локке пьет воду").

Даже сегодня в Ютландии (и в Сконе) мы все еще говорим "Локке сеет свою коноплю", "Локкеманд выращивает своих коз" в ответ на определенные искрящиеся движения в атмосфере. Локке сеет свою коноплю", "*Локкеманд толкает своих [коз](#)*¹⁰⁵". Когда луч света падает на поверхность воды, которая отражает его от стены, в Селанде говорят: "Это наемник [Локе](#)¹⁰⁶". Около 1880 года в присутствии фольклориста одна старуха, вдова моряка, сказала маленькому ребенку, оказавшемуся в аналогичных обстоятельствах: "Сиди за столом и молчи: смотри на *Локе-лееманда* там, на стене!"

б) Согласно сборнику пословиц ^{xvii} века (Педер Сью), когда у вас возникают проблемы с ниткой, вы говорите: "Локке возьми что-нибудь, чтобы починить свои брюки". С тех пор подобные выражения встречаются в нескольких датских провинциях. В Ютландии, когда рвется нитка, говорят: "В нитке есть *лайк*"¹⁰⁷.

в) В том же сборнике пословиц Педера Сива упоминаются выражения "носить письма от Локке" и "слушать истории от Локке" в значении "рассказывать" и "слушать ложь" [108](#).

VI. - Норвегия и Швеция [109](#)

а) На юге Норвегии (Телемаркен), когда пылает огонь, мы говорим: "Локье бьет своих детей" [110](#)!

б) В Телемаркене кожу с молока тоже бросают в огонь, говоря, что это для [Локье](#) [111](#).

в) Во многих частях [Швеции](#) [112](#), а также среди шведов в [Финляндии](#) [113](#), ребенок, потерявший зуб, бросает его в огонь, говоря: "Лок, дай мне костяной зуб за [золотой](#)" [114](#) !

г) В Телемаркене, говорит автор XVIII века, вечером в Великий четверг скручивают три кнута (sic), "чтобы починить сани Локе, которые приехали с таким тяжелым грузом блох, что его сани сломались надвое"; если пренебречь этой мерой предосторожности, то в течение [года](#) количество [115](#) блох будет невероятное .

д) Тот же автор говорит: "Локье малоизвестно: это имя призрака". В своем сборнике пословиц Силлехорда он добавляет: "Локье - призрак, похищающий маленьких детей". Столетие назад А. Фей отметил, что в Телемаркене Локье - это злой дух, которого иногда путают с дьяволом. Говорят, что однажды он схватил ребенка за тазовые кости и снова опустил его на землю, сказав: "Ты останешься таким до года". В действительности ребенок получил по дырке в каждом бедре и не мог ходить до [года](#) [116](#).

ф) В Швеции паука называют *locke*, *lock* и паутину *lockanät*, *lockaspara* - названия, которые могут иметь отношение к [Локи](#) [117](#).

Глава II

Контркритика

А. Реабилитация Снорри

Самая важная и лучше всего сформулированная часть досье, которую мы только что прочитали, те части, без которых все остальные были бы не более чем *membra disjecta*, - это многочисленные главы или серии глав, взятые из работ Снорри, из тех дидактических трактатов, которые обычно называют "Эддой в прозе": *Gylfaginning* или "Очарование Гюльфи" и *Bragarœður* [1](#) или "Предложение Браги", в которых пересказывается множество мифов; *Skáldskaparmál*, своего рода компендиум литературных знаний, полезных для скальдов, который дополняет *Gylfaginning* и записывает, иногда объясняя, большое количество скальдических [перифраз](#) [2](#). Долгое время эти документы пользовались непререкаемым авторитетом: считалось, что Снорри лишь собирал материал из окружения, которое было еще живо, и поэтому он был информированным и верным свидетелем совокупности знаний, из которых сами эддические и скальдические поэмы заимствовали в более фрагментарной форме; Общее согласие между Снорри и этими поэмами, счастье, с которым целые поэмы или строфы вставляются в прозаические

трактаты и снабжаются исчерпывающими комментариями, не вызывая подозрений, казалось лучшей гарантией искренности и внимательности исландского ученого.

Затем наступил век критики, то есть, очень быстро, век гиперкритицизма, той болезни молодости (и, к сожалению, часто хронической), которая угрожает всей филологии и почти всегда сопровождается агрессивной эйфорией. Наиболее полное доктринальное выражение этих усилий и этого умонастроения - а для проблемы Локи оно имело самые серьезные последствия - было дано прославленным историком германских религий Ойгеном Могком в настоящем манифесте на тридцати трех страницах, представленном в 1923 году в Хельсинкском обществе любителей фольклора (n°51) под названием "Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule³". Там, прежде чем перейти к нескольким примерам, которые он считал показательными и к которым мы еще обратимся позже, Э. Могк составил солидную "реконструкцию" литературной деятельности, которую он приписывал Снорри. Вот почти дословный перевод этих важных страниц (с. 7-11).

1. Эуген Могк против Снорри

Снорри, отмечает Э. Могк, работает в ^{XIII}веке, то есть более чем через двести лет после официального обращения Исландии в христианство. В течение этих двухсот лет остров вел постоянную торговлю - материальную, религиозную и интеллектуальную - с Англией и Ирландией, Францией и Германией. Прежде всего, через своих епископов и путешественников: Самые первые епископы, Ислейфр и его сын Гизурр, получили образование в Германии; епископ Þorlákr провел долгие и плодотворные периоды в Париже и Лондоне; даже Сæмундр, отец исландской историографии, провел многие годы своей юности за границей, особенно в Париже, а его правнук, епископ Пал, вернулся из Англии более эрудированным, чем любой человек его века. Затем были школы: по образцу Западной Европы Ислейфр уже основал школу в Скальхольте, Йон Ægmundarson в Холаре, Тейтр в Хаукадале и Сæмундр в Одди; в 1133 году бенедиктинцы открыли монастыри и, естественно, школы; там преподавали иностранные священники, такие как Хрудульфр, который приехал из Англии и пробыл в Исландии девятнадцать лет. Там читали те же латинские произведения, что и в Европе, и часто переводили их: гомилии святого Григория и других отцов, Оригена, Евсевия, Геласия, Беды, легенды о Деве Марии, апостолах, святых; знали Плиния, Горация, Овидия, Саллюстия, Иордана, Павла Дьяка, грамматические трактаты Присциана и Донатиана, до сих пор сохранились фрагменты *Элюцидария* и *Физиолога* ^{двенадцатого} века. Наряду с этой западной литературой существовали саги и все скальдические поэмы, сохранявшиеся в течение нескольких веков путем чтения и пробудившие интерес у Сæмундра и Ари. Именно в школе Одди были предприняты наибольшие усилия, чтобы объединить две традиции, национальную и иностранную; именно там Снорри провел свою юность с Йоном, внуком Сæмундра, одним из самых ученых и умных людей того времени; он даже гостил у сына Йона, Сæмундра; так что именно там этот открытый и честолюбивый мальчик, должно быть, получил первые прикосновения к своему литературному призванию. Позже он применил уроки Одди в своем поместье в Рейкьяхольте: Там он основал настоящую мастерскую, наняв таких поэтов, как Гудмундр Галтасон и Стурла Бараджрсон, взял с собой своих племянников Олафра Þórðarson и Стурлу Сигватссона, и занялся сочинительством - *samansetja*, что, вероятно, означает "руководство" коллективной работой по составлению - и "написание" (*ek lét rita*, как он говорит в предисловии к "Хеймскрингле") великих произведений, которые носят его имя и след.

Как работала эта сплоченная команда? Основными источниками как для "Эдды", так и для "Хеймскринглы" были как существующие письменные сочинения, так и устная традиция, особенно стихи. Но наибольшую роль сыграло воображение Снорри и его дар комбинирования. Вряд ли в его распоряжении было гораздо больше материала, чем сохранилось до наших дней: В самом деле, чисто дидактическая часть "Эдды" своими ссылками свидетельствует о библиотеке, которая, по большому счету, все еще доступна нам⁴; с другой стороны, разве маловероятно, что через двести лет после введения христианства в Исландии мифологические истории, на которых основывались перифразы скальдов и которые - не будем забывать - были не исландскими, а норвежскими сказаниями, все еще были живы в устной традиции исландского народа? Поэтому Снорри пришлось *интерпретировать* перифразы и поэтические метафоры, которые ни он, ни его современники уже не понимали. Он делал это разными способами: объединял независимые источники, придумывал сюжеты для связи разрозненных сведений, дополнял древний материал чистой выдумкой. Так - через два шедевра, *Эдду* и начало *Хеймскринглы* - был создан новый литературный жанр, "мифологическая повесть" (*die mythologische Novelle*). Снорри был далеко не свидетелем, а творцом. И его огромный труд не пригоден для использования, не является достоверным "источником" для изучения язычества.

Такая реконструкция последовательна и правдоподобна. Но так ли это? Что, если Снорри, спустя двести лет после мирного принятия островом христианства, а не внезапного исчезновения язычества, слышал о мифах то, что мы уже не можем услышать? Сэмундр, Ари и школа Одди уже проявляли интерес, а скальды, призванные в "мастерскую" Рейкьяхольта, наверняка не были лишены древней традиции⁵... Можно бесконечно обсуждать этот вопрос, взвешивая и перевешивая противоположные вероятности. Решение примет только эксперимент при условии, что нам удастся внедрить в дело экспериментальный метод, а эксперимент применить к конкретным случаям". В своем манифесте Ойген Могк сразу же дополнил изложение принципа двумя примерами, взятыми из *Гюльфагиннинга*; затем, в течение последующих лет, он умножал иллюстрации критического метода, начатого в 1923 году; так, один за другим были опубликованы следующие очерки: "Die Überlieferungen von Thors Kampf mit dem Riesen Geirröd" в *Festschrift Hugo Pipping (Svenska Litteratursällskapet i Finland CLXXV)*, 1924, стр. 379-388; "Lokis Anteil am Baldrs Tode" (*FFC*, 57), 1925; "Zur Gigantomachie der Völuspá" (*FFC*, 58), 1925. И тезис был вновь подхвачен, на этот раз в Германии, подкрепленный разбором космогонии Снорри в восемнадцатистраничномopusе: *Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nord-germanischen Heidentums (Berichte de l'Académie saxonne, ph.-hist. Klasse, 84. Bd., 2. Heft, 1932; автору было семьдесят восемь лет)*.

Именно о конкретных случаях, и в частности о тех, которые Могк обозначил как наиболее благоприятные для своего маневра, нам и предстоит поговорить. Но для начала не помешает высказать несколько общих соображений, уже не исторических, а просто психологических, способных пролить свет на решимость, с которой стареющий Э. Могк сломал главный инструмент исследований, занимавших всю его жизнь; способных также сориентировать читателя в последующих контратаках.

Я уже говорил, что гиперкритицизм - это естественная болезнь любой филологии, предоставленной самой себе. Действительно, с того момента, как я столкнулся (а как же иначе, когда речь идет о человеческом произведении?) с доказательством того, что систематическое изложение древним автором мифа, легенды, сцены из истории противоречит другой традиции или "факту", или обнаруживает внутреннее противоречие,

или, по крайней мере, неуклюжесть, или выдает некое усилие, или - опять же, высшая радость! - не содержит того, что, по моему мнению, "должно" содержать, иными словами, с того момента, когда я чувствую себя уполномоченным представить себе старого автора за его столом, работающим над картотекой, заботящимся о том, чтобы соединить их и сопоставить, ничего не упуская, и заполнить пробелы, короче говоря, с того момента, когда я, как филолог и критик, вижу в этом авторе коллегу, чьей работе я могу доверять, когда я вижу в этом авторе коллегу, чья задача - построить филологическое здание, используя средства, противоположные моим собственным, и которое моя задача - разрушить, я неизбежно втягиваюсь в игру, вступаю в своего рода дуэль и, пытаюсь проникнуть в намерения, хитрости и уловки моего партнера, щедро одалживая ему то, чего у него никогда не было. Поскольку его нет рядом, чтобы защищаться, я регулярно выигрываю дуэль, и каждый раз, когда я выигрываю, я уменьшаю доверие, которое, как мне кажется, я могу оказать свидетелю, который *априори* подозревается. Вскоре ничего не остается: как после "научно" проведенного допроса ни один обвиняемый, даже самый невиновный в мире, не сохраняет спокойствия, уверенности, атмосферы невиновности, так и после критической экспертизы, проведенной с помощью современных методов, ни один текст не сохраняет своего смысла, своей связности, своей документальной ценности.

Трудно доказать филологу, что он упускает свои права. Вы выглядите наивным, невежественным или мистиком: вы позволяете одурачить себя тем рецидивистам обмана, которыми являются Гесиод, Вергилий, Овидий, Снорри; вы не знаете ремесла, вы ностальгируете по вере... В общем, я знаю только три способа вмешательства. Первые два почти всегда можно использовать, но их редко бывает достаточно, чтобы сломить гиперкритическую лихорадку. Третий - радикальный, но не всегда применимый.

Первый способ заключается в том, чтобы сделать критика чувствительным к фактам, отличным от тех, которые он сохраняет, к фактам, которые в целом не менее очевидны и даже более масштабны, но от которых его отвлекает склонность ума. Не отступая от своего *аналитического* метода, нужно просто заставить его более тщательно и полно рассмотреть данные проблемы, в частности, учесть *гармонии* и *совокупности*. Пришел ли он к выводу из внутреннего противоречия, что текст был составлен из частей и кусочков, путем смешения двух или трех "вариантов"? Мы попросим его более внимательно и более философски взглянуть на данные, которые кажутся ему противоречивыми, и прежде всего проверить, так ли это. Удалось ли ему полностью объяснить историю, похожую на пазл, сложившийся путем искусственной, более или менее умелой сборки разнородных элементов, независимые источники которых он нашел? Мы покажем ему, что помимо элементов, несводимых к элементам, есть еще тот факт, что они образуют целое, набрасывают узор, который может иметь смысл и значение, который может быть не результатом случайного сложения элементов, а, напротив, принципом их организации и самого их выбора. Удалось ли ему объяснить в рассказе все, кроме одной особенности, которую он затем с готовностью объявляет несущественной? Иногда мы можем показать ему, что эта черта очень важна и что вся история направлена на нее. Ниже будет приведено достаточно примеров этих различных аргументов, чтобы не было необходимости приводить их здесь.

Второй способ - заставить критика осознать хрупкость и произвольность его собственных построений. Показать ли ему, что старый автор поставил перед собой такую-то и такую-то проблему, столкнулся с таким-то и таким-то документом и такой-то и такой-то неловкостью, сделал такое-то и такое-то размышление, которое привело к такому-то и такому-то изобретению или такой-то и такой-то неуклюжести? Ему напомним о бесконечной гибкости человеческого ума и о том, что нам никогда не удастся, за исключением, пожалуй,

математики, запереть его в подлинной дилемме, без *tertia* или *quarta via*. Мы также напомним ему о бедности его информации, нашей современной информации, и , что всегда неосмотрительно говорить, например, что "у Снорри не было (или "почти не было") никаких источников, кроме тех, что доступны нам". Наконец, ему следует напомнить о разнице между веками и о том, что чем больше он представляет себе Снорри в образе одного из тех авторов романтизированной истории, которыми изобилует наше время даже в университетах, тем больше вероятность того, что он исказит его истинную физиономию.

К сожалению, против этих двух способов пересмотра критику легко вооружиться. Он может бесконечно спорить о том, что в целом существенно, а что второстепенно; о смысле и самом единстве целого; о реальности и степени противоречия. Он может обратить обвинение в гиперкритицизме против своего оппонента и утверждать, что тот не менее, а даже более чувствителен к тому, что отличает ^{тринадцатый} век от двадцатого, и к плодovitости человеческого духа. Самолюбие, мешающее, как это обычно бывает, когда мы обсуждаем принципы и методы, приводит к тому, что тезисы становятся жестче, а оппоненты - тверже.

По возможности разумнее всего прибегнуть к третьему методу, о котором мы уже говорили. Он выходит за рамки простого аналитического исследования документов и, следовательно, оставляет меньше места для субъективных суждений: это *сравнительный* метод, который является той формой, которую экспериментальный метод естественно принимает в гуманитарных науках.

Сравнительное изучение религий и мифов, в частности (поскольку мы говорим о Снорри) индоевропейских мифов, достаточно развито, чтобы, когда мы должны определить, является ли одна из *римских элегий*, один из ведийских гимнов или одна из глав "*Гюльфагиннинга*" древней легендой или, напротив, просто поздней фантазией, мы не *всегда* сводимся к внутреннему анализу текста, но *иногда*, напротив, можем дать объективное заключение: Это происходит в тех случаях, когда рассматриваемый текст повествует о легенде, которая, если сравнить ее с легендами, сохранившимися в других местах индоевропейской области, можно показать, что она была в основном индоевропейской. К счастью, эта процедура часто применима к источникам германской мифологии, в частности к "*Эдде*" в прозе, и в частности к большинству историй, которые Эуген Могк и другие критики выбрали для обличения и демонстрации "творческих" процедур Снорри. Я начну с примера, на котором Могк не заострил внимания, но который является типичным.

2. Однорукий тигр

Это глава "*Гильфагиннинга*" 6, в которой рассказывается о том, как бог Тир потерял правую руку. Страшный волк Фенрир еще очень молод и уже очень силен; если нам не удастся его связать, он пожрет богов, когда вырастет. После того как боги тщетно прибегли к двум большим цепям, которые рассыпались при первой же попытке волка, Оджинн, мастер магии, велел темным эльфам сделать привязь, похожую на жалкую ниточку, но которую ничто не могло разорвать. Они предлагают волку связать себя в качестве игры, чтобы посмотреть, сможет ли он освободиться. Волк насторожился, боги уязвили его самолюбие, и в конце концов он согласился, но при условии, что во время игры один из богов положит ему в рот правую руку, "в залог того, что все будет сделано по справедливости". Боги смотрят друг на друга: никто не хочет жертвовать рукой. Только Тир готов. Волк не может освободиться и останется связанным до конца света, но он кусает руку Тира, который теперь становится одноруким богом.

В двух строфах из "*Локасены*" (38-39) также говорится, что руку Тыра съел волк Фенрир, который в узах ждет конца Эсира. В старых норвежско-исландских поэмах Тыр также называется "тем из эсиров, у кого только одна рука" (*einhendr ása*). И это все.

Что в этом такого древнего? Прежде всего, центральный момент, тот факт, что у великого бога Тыра только одна рука, откуда он взялся? Что он означает? Не будем возвращаться к устаревшим натуралистическим экзегезам, к устаревшим битвам между Светом и Тьмой, а послушаем Каарле [Крона7](#) : этот миф основан на поздней и причудливой интерпретации, данной в Скандинавии христианским изображениям, показывающим "руку" Бога, выходящую из облаков. Александр Хаггерти Краппе, в свою очередь, [считает8](#) , что факт калечения и сцена, объясняющая его, основаны на несколько более поздней интерпретации галло-римских изображений, изображающих хищника, волка, проглатывающего человеческую конечность. Но [другие9](#), вспоминая ирландского Нуаду с серебряной рукой или индийского Сурью с золотой рукой, утверждают, что перед нами, вполне возможно, очень древний однорукий бог. Как же нам решить? Более того, что касается афабулы, которая вводит в игру этот первичный факт, то какая может быть связь между кратким упоминанием *Локасены* и очень подробным рассказом Снорри? Когда все сказано и сделано, *Локасенна* и поэтическая перифраза *einhendr ása* раскрывают только факт увечья бога и обездвиживания волка, но ничто не уточняет отношения между этими двумя позорами, ничто не гарантирует отношения, которые Снорри устанавливает в сложной афабуляции. Не проще ли и вероятнее всего, игнорируя Снорри, представить себе эти отношения как отношения причины и следствия, причем обездвиживание волка изначально было и остается в "*Локасенне*" лишь следствием, санкцией на увечье бога, а волк был связан как запоздалая мера предосторожности, после первого беспричинного, неожиданного проступка, какими обычно бывают первые доказательства злого нрава? Если это так, то богатая афабула Снорри, не подкреплённая ни одним текстом, ни одной поэтической цитатой, - хитрость богов, их мошенническая игра, ставшая возможной благодаря науке Оддинна и прикрытая жертвой Тыра, потеря руки Тыра, понимаемая как обычная и ожидаемая "ликвидация" залога, - все это лишь гениальная выдумка ученого, пытавшегося установить забавную, оригинальную связь между двумя сырыми фактами, которые были единственными, зафиксированными в его источнике.

И разве эта гипотеза, *априори* вероятная, не подтверждается многими деталями в тексте Снорри? Этот текст ни о чем не умалчивает: он знает имена двух великих цепей в начале (*Lœðingr, Drómi*), которые породили, как он говорит нам, пословичные выражения, которые, как повезет, неизвестны нам и в других местах; он знает, что именно Скирнир, слуга Фрейра, сделал заказ на магическую связь с темными эльфами; что эта связь называется *Gleipnir*; что для ее изготовления потребовалось шесть ингредиентов: звук кошачьих шагов, женские бороды, горные корни, медвежьи сухожилия, дыхание рыб и слюна птиц; он знает, что именно на острове Лингви, в озере Амсвартнир, боги вызвали волка; он знает названия скал, к которым в итоге привязывается волк и которые боги погружают глубоко в землю (*Gjöll, Þviti*), и так далее. Не свидетельствуют ли эти явно искусственные детали о том, что Снорри отдался своей виртуозности? И если он так поступил, придумав столько имен и мелких деталей, то не должен ли он был сделать это и для темы рассказа, которую, опять же, не подтверждает ни один другой текст?

Все это возможно, правдоподобно. Снорри был пойман на месте преступления. Вот работа, которую он обычно продельывает с тонкой информацией, возможно, недавней, которую он уже не понимал. Конечно, можно возразить, что если Снорри придумал свою историю, чтобы установить связь между увечьем Тыра и обездвиживанием волка, то он искал полдень

в два часа; можно возразить, что слишком много деталей, которые он приводит, даже если они подозрительны, недостаточно, чтобы обесценить тему рассказа; и что не так уж точно, что они подозрительны, поскольку, как отметил Ж. де Врис, даже очень старые рукописи не содержат никаких деталей. По мнению де Вриса, даже очень старые мифы, аутентичные и гарантированные ритуальным использованием, иногда полны грубых ономастических пометок того же рода. Это тоже верно. Но если представить все в наилучшем свете, мы окажемся вовлеченными в бесконечную дискуссию, где споры в конечном итоге сводятся к впечатлениям.

Теперь мы в состоянии вынести объективное [суждение](#)¹⁰. Мы знаем, кто такой Тыр: наряду с великим *колдуном Оджином* он представляет второй аспект двуединого суверенитета, концепцию которого германцы, как и другие народы этой семьи, унаследовали от своего далекого индоевропейского прошлого; он - [суверен-юрист](#)¹¹. Мы также знаем, в частности, из легендарной пары двух героев, спасших зарождающуюся Римскую республику во время ее первой войны, - Коклеса и Сцеволы, циклопа Горагия и Муция Гошера, - что эта двуединая концепция суверенного действия выражалась через двойной символ: персонаж, торжествующий благодаря престижу или магическим действиям, имеет только один глаз, является *одноглазым*; персонаж, торжествующий благодаря юридическим ухищрениям (клятва, залог истины), теряет в известном деле правую руку, становится *одноруким*. Скандинавский Óðinn действительно одноглазый, а Týr - однорукий. И если в рассказе Снорри Тыр стал одноруким, то это потому, что он задействовал свою правую руку в юридической процедуре, в *мошенническом залоге*, призванном *заставить* врага *поверить* в ложь, в которой божественное общество было жизненно заинтересовано, чтобы он поверил.

Как же мы можем согласиться с тем, что эта пружина (обманное закладывание правой руки), *имеющая важнейшее значение*, поскольку сегодня, благодаря сравнительному изучению религий, мы понимаем символизм увечья бога (*бог-юрист* должен быть парадоксальным образом одноруким на *левой руке*, как и *бог-провидец* должен быть *одноглазым*), была забыта германцами, а затем вновь открыта и переосмыслена в ^{XIII}веке по прихоти Снорри -, Тем более что Снорри, конечно, не воспринимал антитетическую солидарность Оддинна и Тыра или взаимодополняющий характер их двух увечий с такой ясностью, как мы можем это сделать сегодня, благодаря сравнительному изучению индоевропейских религий, и правую руку (во время события), и что в результате он, возможно, перестал полностью понимать связь между утраченным *dexter* и юридическим характером бога Týr? Иными словами, римское сравнение убеждает нас в том, что понятие *залога*, *героической жертвы*, которую человек приносит своей *рукой* в *юридическом обмане*, где в качестве заложника выступает грозный враг его общества, было основополагающим, начиная с индоевропейских времен, в мифе об одноруком государе; Это именно та "невероятная" тема, которую дает нам Снорри; поэтому, если не вдаваться в неправдоподобные осложнения и не допускать необычайной игры случая, мы признаем, что Снорри - и только он - действительно передал здесь древнегерманскую мифологию, унаследованную от индоевропейцев.

Позвольте мне внести ясность. Я не утверждаю, ничего не зная об этом, что любая деталь, любое имя собственное в этой истории является старым, что Снорри или предшественники Снорри ничего не добавили и не изменили в традиции. Я даже не утверждаю, ничего не зная, что волк, который, несомненно, предшествовал Снорри, примитивен: в случае германского мифа могла произойти либо эволюция, либо одно или несколько усовершенствований, как это, несомненно, произошло в Риме, где Порсенна и сам Муций, очевидно, являются лишь поздними воплощениями, историзациями "героя-спасителя" и "врага", *омоложением*

доримских персонажей. Но что я имею право утверждать, так это то, что история волка, когда она сформировалась у германцев и в какой бы период она ни [сформировалась](#)¹², была вписана в рамки, которые существовали до германцев и были достоверно сохранены. Эта основа гораздо важнее, чем неизбежно меняющиеся детали, которые наполняли ее на протяжении веков. По крайней мере, Снорри не изобрел *юридическую хитрость*, которая является центральной темой, самым предметом его рассказа.

Я настаиваю на этом примере, хотя Могк не придает ему особого значения, потому что он очень нагляден и достаточен для того, чтобы утверждать, что, когда Снорри - единственный, кто сохранил для нас "миф", возможно, что этот миф подлинный. Вот один из фрагментов прозы в "Эдде", где Могк, как ему казалось, нашел подходящий [аргумент](#)¹³.

3. Рождение и убийство Квасира

В "Эдде" Снорри¹⁴ рассказывается о том, как после тяжелой и неясной войны два божественных народа - эсиры и ваниры - заключили мир. Чтобы скрепить свое соглашение, они вместе, с обеих сторон, плюнули в одну вазу (*til eins kers*). Эсиры не хотели, чтобы этот знак мира пропал даром, и сделали из него человека, [Квасира](#)¹⁵. Квасир настолько мудр (*vitr*), что нет в мире вопроса, на который у него не было бы ответа. Он отправился путешествовать по миру и учить людей мудрости (*at kenna mönnum fræði*). Однажды два гнома Фьяларр и Галарр пригласили его на встречу и убили. Они вылили его кровь в два сосуда и котел (*létu renna blóð hans í tvá ker ok einn ketil*); котел называется Óðrærir, а два сосуда - Són и Bodn. Они смешали мед с кровью, и получилась такая медовуха, что тот, кто выпьет ее, становится поэтом и ученым человеком. Гномы рассказали эсирам, что Квасир задохнулся в своем интеллекте (*at Kvasir hefði kafnat í mannviti*), потому что не было никого достаточно ученого, чтобы исчерпать его знания вопросами (*fyrir því at engi var þá svá fróðr, at spyrja kynni hann fróðleiks*). Затем следует рассказ о завоевании Óðinn'ом драгоценной медовухи, от которой он получает великую выгоду.

Э. Могк сделал несколько чрезвычайно ценных комментариев к этому тексту. Во-первых, он показал, что Квасир - это просто персонификация опьяняющего напитка, название которого связано с "квасом" у славянских народов. В самом деле, *Kvasir* с существительным *kvas* находится в тех же отношениях, что и *Eldir*, имя одного из слуг Ægir, с *eldr* "огонь", *örnir*, имя великана, с *örn* "орел", *Byggvir*, имя слуги бога плодородия Фрейра, с *bygg* "ячмень", и так далее. Хотя древненорвежские тексты не сохранили существительное *kvas*, оно хорошо засвидетельствовано в нескольких современных диалектах: в ютландском датском языке *kvas* обозначает толченые фрукты, а в норвежском - сусло из толченых фруктов.

Далее Могк показал, что в основе рождения квасира из общинного вертела эзиров и ваниров лежит старая элементарная техника, один из процессов, с помощью которого многие народы, с одной стороны, получают брожение, а с другой - заключают дружбу. Среди прочих примеров он приводит следующий: однажды в Сибири, когда Гумбольдт и Клапрот входили в дом татарского вождя, в их честь готовили квас; для этого каждого входящего в палатку просили плюнуть в кувшин с молоком, поставленный у двери; это должно было привести к быстрому брожению, и, действительно, как только брожение происходило, напиток предлагался гостям.

Но, оправдав таким образом общий плевок, которым отмечается торжественное примирение эзиров и ваниров, и имя Квасир, которое дается результату этого плевка, он [добавляет](#)¹⁶: "Создать человека из плевка - это то, чему нет другого примера в сравнительной этнографии

или мифологии, независимо от важности той роли, которую плевков играл и продолжает играть в народном обиходе. То, что мы читаем в "Эдде", можно приписать Снорри или кому-то из его школы. Но как возникло это воплощение? Наши источники дают нам представление...". И, будучи уверенным, что ничего не остается, кроме как разрушить артистизм Снорри, он приступил к восхитительной филологической игре. "Главным источником эддических сказаний" считается *кеннинг*, скальдическая перифраза, найденная у автора X века, которую сам Снорри цитирует в "*Скальдской карте*", и в которой поэзия обозначается двумя словами: *kvasis dreyri*. Снорри переводит *dreyri* как *blóð* ("кровь"), что действительно является обычным значением этого слова. Но, отмечает Могк, в других *кеннингах* это слово используется с более широким значением "жидкость". Таким образом, *кеннинг kvasis dreyri* далеко не доказывает, что в X веке скальды знали историю об убитом Квасире и кровавом происхождении поэтической медовухи. Вполне вероятно, что это выражение означало "жидкий квас" (*квасир* все еще был обычным существительным, а род *kvasis* объяснялся как в *Óðrœris haf* ("море Óðrœrir"), *Fenris úlfr* ("волк Fenrir") и т.д.) и что вся история происходит от двойного неправильного толкования Снорри как *dreyri*, так и *kvasir*. Я цитирую слова самого [Могка17](#): "С того момента, как школа Рейкьяхольта стала понимать *dreyri* как кровь, Квасир стал олицетворяться, и так возникла история его смерти и рождения, связавшая происхождение медовухи поэтов с миром, завершившим войну ванов. Если мы развяжем эту связь, то окажемся перед совершенно иным мифом, связанным с происхождением медовухи поэтов, мифом, который очень хорошо вписывается в представления северных германцев". Могк очень свободно реконструирует этот "совершенно иной миф".

Смесь крови и меда не засвидетельствована в фольклоре: следовательно, это тоже выдумка. Подобно тому как скандинавы взяли за привычку приписывать гномам изготовление всего божественного снаряжения (меча Оддинна, молота Шурра, лодки Фрейра и т. д.), они должны были приписать гномам изготовление медовухи и идею смешивать мед для брожения с "толченым плодом", первоначально обозначавшимся общим названием *квасир*. И вот тут-то воображение Снорри и разыгралось... Что касается собственных названий котла и двух сосудов, между которыми гномы делят кровь Квасира, то Могк показывает, как они тоже возникли в результате неверного толкования Снорри трех *кеннингаров*.

Все это очень изобретательно. Но против этой изобретательности прогресс сравнительных исследований позволяет нам противопоставить факты, которых Могк не знал. Что такое война между эсирами и ванирами, т. е. между богами "круга" Оддинна, Тыра, *Rógr* и т. д., с одной стороны, и богами круга Ньёрдр, Фрейра и Фрейи - с [другой18](#) ? Это была не историческая память о религиозной войне между двумя народами, один из которых поклонялся Эзирам, а другой - [Ванам19](#) , как полагал Могк, опираясь на слабые аргументы нескольких авторов; нет, это была германская форма, которую принял индоевропейский миф - хорошо засвидетельствованный в Риме и в Индии - объясняющий образование общества богов или людей: после тяжелой войны или жестокой ссоры без результата, по соглашению, но окончательному соглашению, которое никогда больше не будет подвергаться сомнению, представители третьей функции, функции плодородия и богатства (великие боги Ваны у скандинавов; Тит Татий и его сабины в легенде о римском синэцизме; Насатья в Индии) на равных ассоциировались с представителями двух других функций - магического суверенитета и воинской силы (Эзир в Скандинавии; Ромул и его спутники в легенде о римском синэцизме; Индра и дэва в эпической Индии).

Индийский миф заканчивается следующим [эпизодом20](#): когда Индра и другие боги упорно отказываются принять двух Насатьев в божественное сообщество, их друг-аскет силой

своего аскетизма создает гигантское существо, которое грозит поглотить весь мир: это чудовище *Мада*, что означает "Пьянство". Индра тут же сдался, мир был восстановлен, а Насатья окончательно вошел в состав богов. Оставалось только "ликвидировать" опасного персонажа, добившегося такого результата: аскет разделил его на четыре части - именно так сегодня пьянство распределяется между выпивкой, женщинами, азартными играми и охотой.

Различия между германским и индийским мифом очевидны, но также очевидны и сходства в основных ситуациях и результатах. Вот различия: в германском мифе персонаж "Квас" создается *после* заключения мира и с использованием точной, реально существующей *техники* брожения через плевок, тогда как персонаж "Пьянство" создается, *чтобы* заставить богов заключить мир, и создается *мистически* (мы находимся в Индии), силой аскетизма, без привязки к технике брожения. Затем, когда "Кваса" убивают и делят его кровь на троих, его делают *не боги*, а два карлика, тогда как в Индии именно его создатель *от имени богов* делит "Пьянство" на четверых. Более того, деление "Кваса" просто *количественное*, на однородные части (три емкости с кровью одинаковой стоимости), тогда как деление "Пьянства" *качественное*, на дифференцированные части (четыре вида пьянства). В германской легенде лишь послесловие, в лживом объяснении, которое гномы дают богам, упоминается о нестерпимом избытке силы (силы, к тому же чисто интеллектуальной), несоразмерной миру людей, который, *как говорится*, привел к удушению "Кваса", тогда как в индийской легенде избыток силы (физической, грубой) "Пьянства" *действительно* нестерпим, несовместим с жизнью мира и действительно ведет к его расщеплению. Наконец, в германской легенде Квас изначально *благодетелен*, благосклонен к человечеству - своего рода мученик, и из его крови при правильной обработке получается самое ценное - медовуха поэзии и мудрости, тогда как в Индии "Пьянство" - *зло* изначально, и четыре его фракции до сих пор являются бичом человечества.

Все это так, но это лишь доказывает, если бы требовалось доказательство, что Индия - не Исландия и что эти две истории были рассказаны в двух цивилизациях, которые развивались в совершенно разных направлениях и условиях, и для которых идеологии пьянства стали почти *противоположными*²¹. Тем не менее прослеживается общая закономерность: именно в тот момент, когда божественное общество окончательно и с трудом устанавливается путем присоединения представителей плодородия и процветания к представителям суверенитета и силы, и, следовательно, именно в тот момент, когда представители этих двух антагонистических групп заключают мир, искусственно создается персонаж, воплощающий силу опьяняющего напитка или пьянства и названный в его честь. Когда эта сила оказывается слишком велика для условий нашего мира - во благо или во зло, - созданный таким образом персонаж убивают и разделяют на три или четыре части, от которых люди получают пользу или страдают, в том, что сегодня их опьяняет.

Этот узор является оригинальным. Он единственный в своем роде в мире. Более того, ее в принципе легко понять, если принять во внимание социальные условия и представления, которые, должно быть, были у индоевропейцев: в частности, пьянство по-разному влияет на три функции: с одной стороны, оно является одним из основных источников жизни *колдуна-жреца* и *воина-жреца* этой цивилизации, а с другой стороны, оно добывается из растений, которые нужно было *выращивать* и *готовить*. Поэтому вполне понятно, что "рождение" опьянения со всеми вытекающими отсюда последствиями происходит в тот момент мифической истории, когда общество формируется путем примирения и объединения жрецов и воинов, с одной стороны, и земледельцев и хранителей всех плодородных и питательных сил, с другой. Таким образом, между этим мифическим социальным событием и

появлением пьянства существует глубокая уместность, и здесь стоит отметить, что ни поэты "Махабхараты", ни Снорри не могли осознавать эту уместность, из-за чего их рассказы звучат странно: Для поэтов "Махабхараты" насатья уже не являются теми, кем они были во времена ведийской компиляции, - представителями третьей функции; и Снорри, хотя он хорошо подчеркивает в своих различных трактатах различие характеров Оддинна, Шурра и Фрейра, несомненно, уже не понимает примирение эсиров и ваниров как миф, основывающийся гармоничное сотрудничество различных социальных функций.

Германистам и эпигонам Ойгена Могка придется смириться с этим масштабным фактом. Безусловно, повествование Снорри содержит элементы, отложившиеся в разные эпохи развития скандинавской религиозной мысли; возможно, в нем даже есть (хотя филологические "интуиции" Могка относительно имен собственных Óðrœrir, Bodn, Són не выдерживают проверки) интерпретации или дополнения самого Снорри. Но основная часть, схема с ее смыслом, направлением и последовательными моментами, возникла гораздо раньше Снорри и является подлинной. И мы видим, насколько тенденциозно и неэффективно утверждать вместе с Могком, что "создание человека из вертела - это нечто неслыханное в сравнительной этнографии и мифологии", это не может быть настоящим мифом и, следовательно, должно быть фантазией Снорри. Нет; то, что традиционная мифология представляла, то, что она навязывала, было в тот момент истории мира изготовлением, а затем убийством и расчленением сверхчеловеческого персонажа, человеческого типа, воплощающего пьянство, выражающего пьянство от его имени (ср. *Мада*); германское воображение (возможно, более верное, к тому же, индоевропейскому прототипу, от которого Индия, несомненно, отошла) лишь *уточнило* этот факт, назвав персонаж "Квас" и сделав его из реальной техники брожения с помощью [плевка](#)²². Примирение и объединение Эсира и ванов, с одной стороны, и убийство и разделение Квасира с объяснением, которое гномы дают Эсиру, - с другой, вытекают друг из друга и объединены глубокой логикой. И та поверхностно рациональная, дедуктивная конструкция, которую Могк приписывает "школе Рейкьяхольта", в конечном счете, была построена в его собственном мозгу, в его кабинете в качестве невежественного филолога индоевропейской предыстории, в год нашего Господа 1923, чтобы доставить себе иллюзорное удовольствие от ее демонтажа. Не будем говорить, что это Снорри "придумал" абсурдный миф, потому что перестал понимать древние скальдические перифразы; скажем, что это Ойген Могк "придумал" ложные трудности, потому что потерял смысл старых мифов.

4. Снорри против Ойгена Могка

Позже, в связи с участием Локи в убийстве Бальдра, у меня будет еще одна возможность принять спор на почве, выбранной [Могком](#)²³, и таким образом реабилитировать еще одну главу *Эдды* в прозе, так же как я, [более того](#)²⁴, восстановил, вопреки его поспешной и легкомысленной дискуссии, ценность строф *Вёлуспа*, относящихся к самой войне эсиров и ваниров. Но и двух только что рассмотренных примеров достаточно, чтобы в принципе и в том виде, в каком они применяются к Снорри, разрушить новую форму критики, введенную Э. Могком. Снорри не является постоянным подозреваемым, каким его выставляют; даже в отдельности его свидетельства серьезны, и теперь мы видим определенную надменность в раздраженном протесте, который, подводя итог своим разрушениям предыдущих лет, немецкий ученый опубликовал в [1932 году](#)²⁵.

Не впадая в противоположную крайность, не претендуя на использование в прозе всего *Эдды* (мы не будем оспаривать ни фантазии пролога к *"Гюльфагиннингу"*, ни христианские влияния, которыми отмечена часть последующей космогонии), мы можем лишь

зафиксировать важнейший *факт*, который *выявиламифология*²⁶ новая сравнительная : в отношении приключений богов, особенно тех, которые казались Э. Могку или его последователям наиболее сомнительными, Снорри, напротив, точно зафиксировал старую традицию. Могк или его последователи, Снорри добросовестно зафиксировал старую традицию.

Практический вывод: в прозаических повествованиях *Эдды* о Локи больше не достаточно, как это с удовольствием делали недавние критики, отбрасывать как подозрительные те черты, для которых Снорри является нашим единственным источником, и в результате мы восстановили, с юридической точки зрения, большую часть нашего дела.

В. Злоупотребления "наукой рассказывания историй

Вторая форма оскорбительной критики, которая, в сочетании с предыдущей или нет, часто парализовывала или отвлекала от изучения Локи, черпает свое вдохновение не в филологии, а в фольклоре, другими словами, в изучении народных сказок. В 1899 году Фридрих фон дер Ляйен начал свою блестящую карьеру с публикации в Берлине небольшой книги объемом менее ста страниц под названием *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, которая вызвала бурю и интерес. Под влиянием своих последующих исследований автор вскоре сам скорректировал свои взгляды восторженного юноши, но, как это часто бывает, памфлет, от которого он, похоже, оторвался, продолжил свою собственную жизнь: В скандинавских странах, в частности в Финляндии и Швеции, где изучение фольклора и *Märchenkunde* вот уже полвека переживает восхитительное возрождение, ему много подражают, и, надо сказать, , несмотря на огромные заслуги эрудиции специалистов по народной литературе, это не всегда идет на пользу полноценному, взвешенному изучению древней религии. По сути, метод заключается в том, чтобы старательно отмечать совпадения, существующие между *деталюми* скандинавских мифов (особенно, но не исключительно, в той дискурсивной форме, в которой их передал Снорри) и *деталюми* различных народных сказок, живущих и циркулирующих в Европе и Старом Свете. Эти совпадения на самом деле чрезвычайно многочисленны: в скандинавских мифах нет ни одной строчки, которая не поддавалась бы подобным сопоставлениям. Отсюда следует вывод, что мифы, таким образом, полностью объяснимы, что они представляют собой не что иное, как своего рода литературную дюну, живописную, капризную и неустойчивую кучу, состоящую из множества мотивов, вырванных в результате эрозии, которую можно объяснить *по-разному*¹, из пятнадцати или двух тысяч сказок, из которых старые люди нашей Европы составили свой репертуар.

Забавно переложить этот метод на лингвистические термины: это свело бы все исследование к фонетическому комментарию. Перед латинским винительным падежом множественного числа *deos* мы бы сказали: "-е- встречается в *ex, et* и т. д.; -ео- встречается в *leo, reor* и т. д.; -еос- встречается в *meos, reos* и т. д.; *deo-* встречается в *adeo, deorsum* и т. д.; и вот *deos* объясняется". Это исследование может представлять небольшой интерес: расширенное от близкого к близкому, оно позволило бы выявить последовательности звуков, редких или частых, принятых в латыни. Однако есть и более важные моменты, связанные с *deos*.

Естественно, такой склад ума приводит к доброжелательному скептицизму: нет ничего более реального, а значит, интересного и примечательного, чем пыль мелких мотивов или групп

мотивов, пыль, которая проникает повсюду, во все фольклоры и мифологии мира. Когда в 1930 году появились "*Légendes sur les Nartes*" с заключительными примечаниями, в которых выделяются некоторые оригинальные темы, составляющие интерес и единство этих легенд и которые, при сравнении с классическими текстами о религии скифов, обнаруживают прекрасные мифические или ритуальные пережитки, один критик снисходительно улыбнулся: Вместо того чтобы мечтать о далеком прошлом, почему бы мне не заняться более серьезной работой по выявлению "сюжетных мотивов", которыми, конечно, изобилуют и легенды о нартах! Это было бы солидно и полезно!... Вот что сказал юному герою дядя Сципио, другой его дядя и наставник, мудрый купец, отошедший от дел, в испанской грамматике, которую он не удосужился прочитать, он подчеркнул прилагательные зеленым, существительные - красным, а глаголы - синим. Однако мне кажется - и, возможно, последующие события в исследовании это доказали, - что было по меньшей мере столь же настоятельно необходимо указать на то, что в легендах о нартах точно не может быть оправдано как средний фольклор, "Мотив-индекс" или "Болт-Поливка".

При последовательном подходе (а он, как правило, таков и был у молодого автора в 1899 году) такой метод ведет к полному пренебрежению, к отрицанию того, что делает историю единой, к сосредоточению только на деталях, отводя самодовольной случайности роль сборщика и координатора. В этом отношении он несостоятелен, поскольку *целое* почти всегда важнее своих частей, первично по отношению к своим частям и удивительно неизменно при вечном омоложении своих частей. Случай с Локи дает хорошие примеры такого злоупотребления: Главы V-X и главы XIII и XVIII фон дер Ляйена озаглавлены соответственно "Бальдр", "Локис Фесселунг", "Скаджи и Þjazi", "Der Riesenbaumeister", "Þórr bei Utgárdaloki", "Geirrøðr", "Þrymskviða", "Die Kostbaren Besitztümer der Götter", т.е. они касаются или охватывают то, что было классифицировано выше под номерами 10, 11, 1, 2, 8, 3, 4, [62](#).

Обратимся к последнему исследованию, "Сокровища богов". Автор отмечает более или менее точные аналогии во многих деталях: золотые волосы, обещанные Сиф, похожи на некоторые чудесные дары, преподнесенные сказочным принцессам; лодка, которая всегда имеет хороший ветер и может быть сложена в карман, непогрешимый меч, талисманное кольцо богатства, кабан со светящейся щетиной и вообще "самодействующие предметы" часто встречаются в сказках. Троекратная попытка Локи, превратившегося в муху, помешать гному дуть на кузнечный горн, и небольшая деформация молота Þórr'a находят следующие параллели, правда, несколько [вольные](#)³: маленький заяц спит; ему на нос садится шмель, он отталкивает его лапой; шмель возвращается, он снова его прогоняет; в третий раз шмель жалит его в нос, и он просыпается (Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, 60); во время войны между четвероногими и птицами лиса в знак того, что победа принадлежит четвероногим, хочет поднять хвост вверх; птицы посылают шершня, который жалит его все сильнее и сильнее под хвост, раз, два, три раза; на третий раз он не может больше терпеть боль, опускает хвост, и четвероногие убегают (Grimm, *ibid.*, 102). Эти сравнения [интересны](#)⁴, но кто может не видеть, что они упускают суть?

Действительно, в другом месте мы показали, что сокровища предназначены не просто для богов, а для старой триады функциональных богов Óðinn, Þórr, [Freyr](#)⁵, и что один из двух [списков](#)⁶ сам по себе связан с тремя функциями: магическое кольцо, регулятор времени, боевой молот и, наконец, кабан с золотой щетиной подходят соответственно для Суверенного Мага, Ударника и Плодовитого Богача, то есть образуют систему. Таким образом, они присоединяются к трем драгоценностям, которые мифические кузнецы РгВеды также выковывают для трех функциональных уровней богов. Конечно, в Индии и Исландии

списки драгоценностей совершенно разные, несомненно, они многократно омолаживались, и вполне возможно, как хочет фон дер Ляйен, что список божественных сокровищ у скандинавов был частично восстановлен путем заимствования предметов, распространенных в сказаниях (кольцо, кабан, если не молот, который необходим для "типа" Þórr); Но эти омолаживающие операции оставили нетронутым то, что критик игнорирует и чего не могут дать сказки, и даже *провели* по этой прочной нити, которая есть не что иное, как система классификации трех функций.

Точно так же, если предположить, что сравнения с двумя сказками братьев Гримм были бы более наглядными, чем они есть, как бы это совпадение объяснило *характер*, приписываемый Локи на протяжении всей истории? Прежде всего, почему именно Локи, а не кто-либо другой, занимает место шмеля и шершня? И его роль не ограничивается этим эпизодом: есть первоначальное озорство (отрезанные волосы Сиф), есть состязание в мастерстве, легкость, с которой Локи принимает договор и ставки, и, наконец, мастерство, с которым он сводит риск, в конце концов, к болезненному минимуму, но только минимуму; короче говоря, легенда представляет целую психологию Локи, сложную и не бессвязную, которую исследование фольклориста никак не освещает.

Для других мифов, разрушенных фольклористами, читатель легко найдет контркритику того же [рода](#)⁷. Я лишь упомяну об особой форме, в которой проходило обсуждение истории рождения [Слейпнира](#)⁸; я буду краток, Ян де Врис уже сказал все [самое важное](#)⁹.

В блестящем исследовании шведский фольклорист К. В. фон [Сидов](#)¹⁰, развивая мысль фон дер [Лейена](#)¹¹, показал, что проблемы, возникающие у эзиров с мастером-рабочим, *смидром*, который строит их замок, совпадают с теми, которые встречаются в одном из типов сказок, хорошо известных, в частности, в Скандинавской Европе, а также в Центральной и Западной Европе и за ее пределами. Сюжет связан со строительством церкви, мельницы, замка, дороги или сооружения (моста, дамбы и т. д.), для чего человек (священник, святой, мельник и т. д.) заключает договор с дьяволом (или великаном, троллем и т. д.): если работа будет завершена за одну (или три...) ночь, до восхода солнца (или петухов), дьявол получит в оплату душу своего работодателя (или другую душу, или солнце и луну); мастерство работодателя стремится в последний момент поставить дьяволу в вину; тогда, зачастую, дьявол разрушает свою работу или оказывается окаменевшим рядом с недостроенным сооружением, которое мы любим показывать в скалах, "руинах". Я не буду вдаваться в подробности дискуссии на сайте, которую, повторяю, уже завершил Й. де Врис: бесспорным в работе фон Сюдова остается тот факт, что этот "миф" по большей части уже не просто воспроизводит, как это было в мифе Þjazi, мотивы сказок, взятых справа и слева и искусственно объединенных, а точно следует *одному типу сказки*. Однако есть один остаток, и очень важный: *конь Свадхильфари, Локи-кобыла и рождение жеребенка Слейпнира*. Этого, как верно подметил фон дер Ляйен, нет в сказке ни в одном варианте. Чтобы найти лошадь, которая, кстати, безвредна, фон [Сидов](#)¹² обратился к единственной ирландской версии, в которой роли святого и дьявола поменялись местами: святой Мог (или Айдан) строит церковь за одну ночь с помощью лошади для перевозки материалов, и именно дьявол мешает завершить работу. Впоследствии Каарле Крон нашел кое-что [получше](#)¹³; вспомнив об обычном родстве дьявола и лошади, которое ничего не объясняет, и мобилизовав финскую традицию, которая [здесь](#)¹⁴ явно ни при, он указал на *исландскую* версию сказки о "Баумейстере", в которой фигурирует единственная лошадь: Исландцы, которые должны помочь построить церковь и не имеют тяглового животного, берут серую лошадь, которая одна делает больше работы, чем все остальные; но, разгрузив

свою ношу, животное пробивает стену церкви и открывает дыру, которую уже невозможно заткнуть, - это была "водяная лошадь". Но и здесь мы далеки от второй части скандинавского "мифа" [15](#): Локи превращается в кобылу, отвлекает коня великана от службы и сам рождает через несколько месяцев восьминоного коня, коня Оджинна, Слейпнира. Стоит ли приписывать все это, дошедшее до нас только в прозаической "Эдде", воображению Снорри и его школы? Вряд ли: во-первых, в глазах Снорри, когда он писал "Эдду", это было главным, ведь вся история "Баумейстера" рассказана им лишь в качестве заключения, чтобы ответить на *исходный* вопрос: "Кому принадлежит конь Слейпнир и что о нем можно сказать? Более того, насмешка, позор, если хотите, который здесь приписывается Локи, связана с чертой, которая хорошо засвидетельствована в других местах: это не единственный случай, когда этот бог выступал в роли [женщины](#) [16](#) ; тот факт, что "восьминогий конь" - его ребенок, связан с другой чертой, не менее хорошо засвидетельствованной: отец или мать, он ввел в оборот великих чудовищ германской мифологии, злого волка Фенрира, ужасного [змея](#) [17](#); наконец, если Локи здесь превращается в кобылу, то это потому, что, единственный среди скандинавских богов, он обладает неограниченной способностью к метаморфозам животных - той самой способностью, которая породила любопытную традицию с Ферерских островов, процитированную [выше](#) [18](#). Конечно, можно предположить - можно предположить все, что угодно, - что именно на основе этих трех подлинных черт Локи (его внешность как периодически появляющейся женщины, его внешность как *parens monstorum*, его животные воплощения) и путем их сочетания фальсификатор (Снорри) придумал последнюю часть своей истории; но, в самом деле, зачем это предполагать? Начнем с того, что два из этих эпизодов в рассказе имеют оригинальную форму, которая не встречается ни в одном другом эпизоде "жизни" бога: нигде больше он не является конем или кобылой, не рождает чудовище, *полезное богам*. Прежде всего, [выше](#) было показано, что Снорри - не подозреваемый, не предполагаемый преступник, которого самые ученые критики с трудом убирают со своих горизонтов в качестве судебных заседателей; давайте просто вернем ему его истинное качество: для рождения Слейпнира, как и для однорукого Тира, как и для убитого Квасира, Снорри, весьма вероятно, является *свидетелем*.

С. Различные обсуждения

Две предыдущие серии замечаний - защита свидетельства Снорри от скептицизма филологов и восстановление германских мифов от империализма фольклористов - избавляют меня от необходимости подробно останавливаться на впечатляющем нагромождении дискуссий и споров, которые вызвало досье Локи: почти всегда, либо в самом начале, либо в ходе спора, та или иная иллюзия легко обнаруживается. Я ограничусь упоминанием нескольких других типов критических ошибок меньшей важности.

1. Богатство традиций

Несмотря на то, что только что было установлено, остается *априорная* вероятность того, что все традиции, связанные с Локи, не являются одинаково древними, одинаково - если хотите - "аутентичными": как может быть иначе? Эта мифология была живой, интересной и увлекательной. Сложная и гибкая природа Локи поощряла изобретения, распространение и "à la manière de". Из одного эпизода в другой переходили известные или комические черты. Критики отмечают несколько таких мигрирующих деталей: в скандинавской мифологии,

например, "предмет, который падает" встречается только в отношении Локи, но дважды, при сходных обстоятельствах (столб Þjazi, n°1 a, b ; стена Гейрродра, n°3 a); способ, которым Локи должен выкупить себя из плена, в котором его держит Гейрродр (n°3 a), напоминает по своим последствиям способ, которым его освобождает Þjazi (n^(o)1, a, b); В трех историях (n^(o)1, 3, 4) Локи заимствует "оперение" Фрейи, чтобы перемещаться по воздуху; сеть, которую Локи использует в начале истории о золоте Андвари (n^(o)5), напоминает сеть, в которую он сам попадает (n°11 a)... Возможно, в ряде этих и некоторых других случаев одно из повествований действительно заимствует упомянутую деталь из другого. Но с той точки зрения, которая нас здесь интересует, с точки зрения характера Локи и значимости его персоны, эти заимствования и миграции не имеют никакого недостатка и, более того, подчеркивают популярность того или иного аспекта или образа действий бога. И мы должны распространить эти размышления на "семейное сходство", которое можно наблюдать между многими историями о Локи (недоразумения, которые ему приходится исправлять, угрозы богов и т. д.): Марсельские истории, еврейские истории, истории о священнике - все они в большей или меньшей степени копируют друг друга, либо в деталях, либо просто в типах персонажей, либо в том, как развивается история, либо в центральном стержне сюжета; Они одновременно и неаутентичны, поскольку подделаны, и аутентичны, поскольку лишь освящают и подчеркивают традицию; "Мариус" и "Олива", например, из многочисленных приключений, которые мы продолжаем о них воображать, выходят обогащенными, но неизменными, такими же и более "своими", чем прежде. Точно так же, даже если это относительно недавние изобретения, современные исландские, ферейские и скандинавские истории о Локи (№ 14, I, II, V, VI) полезны и поучительны, поскольку подчеркивают одну или несколько основных черт этого персонажа, омоложенных в соответствии со вкусами разных эпох: либо его богатое воображение и превосходство над глупыми великанами (№ 14, I, a, b)), либо его рассеянность (№ 14, I, d)), либо его склонность к лжи (№ 14, II, a, b, c); V, d)), либо его врожденная недобросовестность (№ 14, VI, d, e)).

Это замечание может иметь особое применение в следующем случае, к которому я вернусь [позже](#)¹. Два древних рассказа (n°1 a, b и 5 a, b), а также *Lokkatáttur* (n°14, I, a)), к которому мы, несомненно, должны добавить английское очарование (n°14, III), представляют Локи вовлеченным, как активный элемент, в загадочную триаду богов: Óðinn, Hœ'nir, Loki. Возможно, причина такого изобилия кроется в месте действия рассказа Þjazi (n°1 a, b): Древность и подлинность этого мифа гарантированы лучше, чем у истории о золоте Андвари (n°5 a, b), пролога, который был добавлен к легенде с континента, и тем более чем у *Локкататтура*, темы сказки, широко известной за Кавказом, в Мингрелии, и рассказанной этими ферейцами, чьи многочисленные мифологические воспоминания, несомненно, не являются прямым наследием язычества, а основаны на средневековой литературной культуре. Таково, по крайней мере, мнение Ж. де Вриса, и оно не лишено правдоподобия. Но я хотел бы подчеркнуть два момента: во-первых, это оставляет без ответа другой вопрос, который я рассмотрю в конце этой книги, - о том, какое значение в тексте-прототипе, в рассказе о Þjazi, следует придавать ассоциации великого бога Óðinn с Hœ'nir и с Локи; Эти копии или полукопии (особенно пролог к *"Reginsmál"*) доказывают, что характер Локи, раскрытый в его поведении в мифе о Þjazi, особенно хорошо соответствовал ожиданиям и представлениям публики.

2. Непримируемые варианты

Удивительно, но иногда можно увидеть аргументы в пользу или против одного варианта традиции, связанной с Локи, на том основании, что этот вариант "противоречит" другому,

который считается более гарантированным. Как будто это не является, напротив, свидетельством того, что дело обосновано, взято из самого сердца традиции! Как будто эти разногласия не являются условием всего подлинного фольклора и мифологии! Еще более удивительно видеть, как Снорри, несчастный Снорри, особенно страдает от этой новой критики: каждый раз, когда приводимый им вариант не согласуется с другим известным вариантом, эддическим или скальдическим, его снова подозревают в подлоге или ошибке. К счастью, Ян де Врис восстановил права здравого [смысла](#)². Например, в конце истории о Þjazi (n^(o) 1), очевидно, не имеет значения, что у Снорри именно Óðinn бросает на небо убитые глаза Þjazi, в то время как в *Harbardsljóð* (st. 19), Þórr приписывает себе тот же жест; также не имеет значения, что, когда убивают Þjazi, Снорри коллективно вызывает только к "богам", тогда как в той же 19-й строфе "Харбарджслёд" Þórr говорит: "Я поразил Þjazi, ужасного великана", и что в "Локасэнне" (st. 50; ср. выше, n°1 c), Локи приписывает себе первую часть убийства. Точно так же не имеет значения, что в "Пёрдрапе" и "Снорри" нет согласия относительно того, кто (Локи) или (Локи и Þjálfi) был спутником Þórr в его походе на Гейррёдр (n°3 a, b); Дж. де Врис [даёт](#)³ веские основания считать, что именно Локи, а не Þjálfi, является древним в этом эпизоде (и, следовательно, , что в этом вопросе Снорри представляет более чистую традицию, чем скальды X века); в любом случае остается фактом, что на задворках этой "законной" традиции развился вариант, в котором официальный слуга Þórr, Þjálfi, был частично заменен [Локи](#)⁴. Таким образом, в рассказах о смерти Бальдра и наказании Локи мы сталкиваемся с непримиримыми разногласиями между вариантами, которые ошибочно используются для принижения того или другого.

Однако есть один случай, когда вопрос возникает в особых условиях и требует особого рассмотрения, случай, когда сам Й. де Врис, следуя Роберту Хёкерт, похоже, злоупотребил несколькими незначительными разногласиями, реальными или предполагаемыми, между двумя вариантами, чтобы отрицать, именно, что это варианты, что в двух текстах рассматривается одна и та же история. И это очень серьезно, потому что в спор вовлечен Снорри, бедный Снорри, его ум и честность. Я имею в виду два варианта истории о "[баумейстере](#)⁵": рассказ Снорри, с одной стороны, и две строфы (25 и 26) из "*Вёлуспа*", которые Снорри имеет неосторожность процитировать после своего собственного сочинения, как бы подкрепляя его какими-то доказательствами. Читателям следует сначала перечитать оба [текста](#)⁶ ; тогда им будет легко следить за аргументацией Й. де Вриса на ее последовательных [этапах](#)⁷ :

1°/ Как отмечает Й. де Врис, текст Снорри содержит серьезное внутреннее противоречие, которое заставляет насторожиться: как боги должны собраться и посоветоваться, чтобы определить, кто виноват в их несчастье, как они должны "обнаружить" роль Локи в заключении катастрофической сделки, поскольку первоначальные действия Локи были публичными? Снорри - слишком хороший писатель, чтобы допустить оплошность; авария могла произойти только потому, что он хотел во что бы то ни стало использовать ст. 25 "*Вёлуспа*", где мы видим, как боги собираются и обсуждают вопрос об ответственности; более того, ясно, что программа этого обсуждения у [Снорри](#)⁸ - не более чем пересказ самих условий "*Вёлуспа*"⁹. Пока что Дж. де Врис интересен, но не имеет значения: Снорри, несомненно, работал над строфой 25 "*Вёлуспа*", и это в достаточной степени объясняет неуклюжесть второго обсуждения богов в его рассказе, если предположить, что неуклюжесть кроется где-то еще, кроме выражения; ведь вполне можно представить, что боги, выслушав и слегка одоблив своего советника в начале действия, соберутся во второй раз, чтобы обвинить его, когда они с запозданием узнают о последствиях его совета; это

даже довольно точная парламентская психология. Поэтому неуклюжесть писателя можно свести к формулировке повестки дня этого божественного верховного суда: в его версии, если бы он не накладывал рабское заклятие на все слова *Völuspá*, боги, собравшись во второй раз, должны были бы не определять, кто преступник, а решать, было ли преступление. Что касается параллельного выражения в строфе 25 "*Вёлусла*", которое повлияло на Снорри, то на это есть несколько причин: во всех мифах, с которыми он сталкивается в своем путешествии во времени, поэт затрагивает лишь аллюзии, которые не обязательно должны быть предельно точными и которые, быстрые и единичные, как вспышки молнии, не рискуют вступить в вопиющее противоречие с контекстом, который только подразумевается; кроме того, по художественным причинам поэт принимает своего рода рефрен, и строки, открывающие строфу 2510, являются именно рефреном, поскольку они уже встречались (st. 23) в рассказе о войне между асами и ванами, и даже раньше, в строфах 6 и 9; наконец, возможно, что в версии, вдохновленной поэтом "*Вёлусла*", первоначальная ответственность Локи не была публичной, что он, например, как делегат богов, заключил договор, не предупредив их о некоторых серьезных положениях, которые он принимает, уверенный, что мастер-строитель не справится.

2°/ Но в том, что следует далее, я не могу позволить себе убедить Й. де Вриса. Снорри, по его словам, допустил две ошибки при пересказе 25-й строфы "*Вёлусла*":

а) "*lævi blandit* означает *заряженный шумным ядом*, ничуть не портящий воздух, забирая солнце и луну". Автор ссылается на переводчиков *Corpus Poeticum Boreale*, чтобы дать этот смелый намек на выражение *lævi blandit*; Авторитет Вигфуссона и Йорка Пауэлла не может заставить эти слова означать что-либо иное, кроме, в общем, "смешанное с несчастьем или злобой" (*lævi*, дательный от *læ'11*), - что очень хорошо подходит к сделке, по которой Локи (специалист по *læ'-vísi* и описанный в другом месте как *læ'-gjarn*, "желающий зла, злой") принес в жертву звезды в воздухе, в небе;

б) "В "*Вёлуспе*" содержится намек на нечто, произошедшее в тот момент, когда боги проводили свой совет; в "*Гюльфагининге*" же катастрофы опасаются лишь в ближайшем будущем". Нет. Когда боги внезапно узнают об ужасных последствиях договора, уже слишком поздно, договор не только подписан, но и на девять десятых исполнен, события подталкиваются к своему роковому завершению; поэтому поэт имеет полное право (можно сказать, даже в прозе) сказать в прошедшем времени, а не в ближайшем будущем, что "воздух весь смешан с несчастьем", что "жена Удра отдана в [род великана12](#)". И наоборот, так ли легко предположить миф, который не оставил бы других следов, который был бы исключительным по своему духу и в котором мы видели бы богиню не только в опасности попасть в руки великана, не только обещанную великану или требуемую великаном (ср. *Hrungnir*, *Brymr*), но и действительно отданную великану?

3°/ Я не буду настаивать на последнем аргументе Й. де Вриса, который не лучше: то, как рассказ Снорри перефразирует 26-ю строфу "*Вёлусла*" ("нарушены клятвы...") и привлекает *Bórr*, удовлетворительно и без противоречий, и смысл 26-й строфы - или, скорее, как всегда, аллюзий, сделанных в этой строфе - вполне может быть тем, который развивает Снорри: "*Снорри почувствовал затруднение*, - пишет Й. де Врис, - и он попытался исправить его, сказав, что великан разъярился и угрожал богам. де Врис, и он попытался исправить ситуацию, сказав, что великан пришел в ярость и угрожал богам. Но тогда боги были правы, призвав Тора, потому что не они, а сам великан нарушил заключенный между ними

договор. Снорри - блестящий рассказчик, и он постарался сделать мысли как можно лучше..." Это не точно, но обратное, по крайней мере, можно утверждать: Тот факт, что великан своим поведением выдает себя за великана (*í jötunmóð*), что боги затем обнаруживают, что изначально ошиблись в характере своего партнера, не мешает договору существовать, быть заключенным; боги, конечно, вправе нарушить такой договор и такие клятвы, но факт остается фактом: поэт - и Снорри - говорят об этом не иначе.

Короче говоря, именно в истории о Баумейстере наиболее естественно объясняются те немногие черты - или, повторяю, те немногие аллюзии, - которые составляют материал этих двух строф. Более того, понятые таким образом, эти строфы вступают в поэму в правдоподобной хронологической позиции, как это обычно бывало перед наступлениями Могка: война между эсирями и ванирами опустошила дом эсиров, поэтому вполне естественно, что Баумейстер предлагает свои услуги в это время.

3. Внутренние противоречия

Предшествующая дискуссия - своевременное напоминание о том, что самые искусные рассказчики и самые великие поэты иногда оставляют неловкости и несоответствия в корпусе одного произведения: Когда палинур Вергилия падает за борт, он тащит за собой руль - что не мешает Энею, разбуженному шумом, занять место пилота у штурвала, *rexit ratem*¹³... девять стихов спустя. В конце *Bórsdrápa*¹⁴, вопреки всем ожиданиям, Þórr убивает Гейррёдра своим молотом - молотом, которого у него не должно быть по причине, которую Снорри объясняет в начале своего повествования¹⁵ и которого, судя по предыдущим строфам самой поэмы, у него, похоже, не было до этого момента. Из-за этой аномалии Й. де Врис отрицает¹⁶ подлинность афабулы Снорри и сводит тему экспедиции Þórr к Гейррёдру к теме экспедиции Þórr к *Brymr*¹⁷: Гейррёдр, как и *Brymr*, сначала украл молот, а Þórr пришел к нему только для того, чтобы вернуть его. В оригинальном мифе, - заключает он, - Тор вместе с Локи отправился к великану, где, разбив троллей на куски, получил обратно свой молот. Возможно, сам этот миф - лишь "мифологическая сказка", построенная на известной идее, что богу-громовержцу иногда приходится посещать великанов, чтобы вернуть свое оружие". Это значит делать очень серьезные выводы из того, что можно легко объяснить незначительной оплошностью поэта: образ сражающегося Þórr механически влечет за собой образ его обычного, уникального оружия, его молота. Если же, как и в "*Brymskviða*", темой рассказа является необходимое и законное возвращение украденного молота, то трудно объяснить, почему в начале поэмы (ст. 1), чтобы убедить Þórr отправиться в путь, Локи рассказывает ему не о похищенном молоте, а, "обманным путем" (как подчеркивается в скобках), о чем-то другом ("зеленые тропинки..."); более того, непонятно, почему здесь нет ни упоминания, ни намек на намерение Þórr вернуть свое оружие, ни средства, жеста, с помощью которого он бы его вернул: Если мы обратимся к гомологичным артикуляциям *Brymskviða*, столь поразительным в своей простоте¹⁸, то поймем, насколько маловероятно такое сравнение.

Точно так же неловкость и противоречия, которыми наполнена *набогов*¹⁹ история о сокровищах, позволяют нам написать: "Эта сказка относится к самым сложным проблемам скандинавской мифологии²⁰".

4. Несколько фантазий

Когда мы видим, с какой суровостью критики наблюдают, находят недостатки и осуждают Снорри и даже поэтов его предшественников, мы чувствуем себя склонными к некоторой суровости, когда сталкиваемся с акробатическими реконструкциями или диссоциациями, которые они затем осмеливаются предлагать. Ни одна из историй, с которыми мы имеем дело, не была преобразована и изуродована подобным образом. Позволив себе несколько [фантазий](#)²¹, Й. де Врис имел достоинство и терпение разрушить большое количество других, иногда подписанных известными именами: см. его [книгу](#)²².

5. Локи и убийство Бальдра²³

Теперь я отдельно рассмотрю, пока не для того, чтобы разрешить их, но чтобы показать, что они не разрешены, самые серьезные трудности в проблеме Локи - серьезные с точки зрения последствий, которые влечет за собой выбор одной из сторон как для интерпретации самого Локи, так и для общей концепции скандинавских религий; серьезные также с точки зрения ожесточенности дискуссий, к которым они [привели](#)²⁴: роль Локи в убийстве Бальдра и в конце нашего мира. Я не собираюсь, повторяю, доказывать, что эта роль древняя, примитивная, что она не является результатом недавней эволюции: такое доказательство будет представлено позже, в главе IV, с помощью *сравнительного* аргумента. Здесь же я хочу показать, что *филологические и аналитические* доводы против древности этого аспекта Локи иллюзорны, а "культурные" доводы (из истории цивилизации и истории религии), на которых они основывались, - всего лишь принципиальные прошения. Давайте сначала разберемся с убийством Бальдра.

Е. Могк счел возможным исключить Локи из "примитивной" формы этого рассказа по пяти аналитическим причинам, т. е. причинам, вытекающим из анализа [свидетельств](#)²⁵:

а) Все источники, кроме "Эдды" Снорри, делают Хёдра (Хотеуса) и только его, без участия Локи, убийцей Бальдра; это "*Вёлуспа*", "*Бальдрс драумар*", "*Малая Вёлуспа*" (*Hyndluljóð*), "Саксо Грамматик".

б) Строфы 27-28 "*Локасенны*" не касаются убийства Бальдра и, следовательно, не доказывают, что Локи принимал в нем участие.

в) Ни один *кеннинг* (поэтический перифраз) во всей эддической или скальдической поэзии не намекает на причастность Локи к убийству Бальдра.

г) Снорри - единственный, кто делает Хёдра слепым богом; связывая наказание Локи с убийством Бальдра, Снорри не упоминает о наказании Хёдра, которое, напротив, прямо говорится в нескольких текстах, приведенных в *пункте а*).

д) В последней прозе "*Локасенны*" наказание Локи объясняется совсем иначе, чем убийство Бальдра.

Некоторые из этих причин необоснованны, другие не имеют никакого значения.

a-a) Völuspá, 32-35

Поспешно следуя за великими мифическими событиями мира, Видящий говорит следующее:

32. Я увидел для Бальдра, для кровавого Аса, для сына Оджинна, скрытую жизнь: высоко над землей стояла, маленькая и очень красивая, веточка омелы.

33(-34). Он вышел из дерева, выглядя маленьким, опасным копьем боли. Хёдр метнул [его](#)²⁶. И Фригг плакала в Фенсалире о несчастье Вальхёльда. Знаете ли вы еще, и что?

[3527](#). Связанный, я видел, как под растрескавшимся лесом растет форма зла, подобная [Локи](#)²⁸; там же сидит Сигюн, совсем не довольная своим мужем. Знаешь ли ты еще, и что?

До Могка эти строфы рассматривались как последовательные и связные аллюзии на рассказ о смерти Бальдра и ее последствиях, который в целом соответствовал рассказу [Снорри](#)²⁹: в ст. 32 и первых трех полустихиях ст. 33 представлена омела; в четвертом полустихии ст. 33 показывает, как Хёдр бросает омелу; две последние строки той же строфы говорят о трауре Фригг; что касается следующей строфы, в которой говорится о наказании Локи и [преданности](#)³⁰ его, то она расположена сразу после убийства Бальдра; поэтому, согласно привычке поэта "*Вёлуспа*" представлять логически и причинно-следственно связанные эпизоды в непосредственной последовательности, она подразумевает, что наказание Локи является следствием убийства Бальдра.

На это Е. Могк утверждает, что если в 33-й (и, возможно, 34-й) строфе Хёдр признается полностью ответственным и виновным (а это очевидно), то в повествовании не остается места для ответственности Локи и, соответственно, наказания. Более того, говорит он, из последовательности строф искусственно делать вывод о логической, причинно-следственной солидарности между их содержанием; напротив, формула "Знаешь ли ты больше, и [что](#)³¹?" в конце 33-й строфы доказывает, что здесь есть разрыв; в этом грандиозном зрелище, которым является Видение Провидца, эта формула, которая, начиная с 27-й строфы, повторяется не менее девяти раз, всегда в конце строфы (sts. 27, 29, 33-34, 35, 39, 41, 48, 62, 63), подобна звуку гонга, возвещающему о смене сцены; на самом деле до ст. 33(-34) (включительно) речь идет о прошлой истории мира; после ст. 34 начинается представление закованных демонических существ - из которых Локи лишь первое - которые однажды вырвутся на свободу и уничтожат этот мир. Вывод: именно неправильное толкование "*Вёлуспа*", искусственно установленная связь между строфами 32-34 и 35-36 побудили Снорри сделать мучения Локи продолжением убийства Бальдра и, таким образом, возложить на Локи ответственность за убийство Бальдра, а также сформировать, в соответствии с его обычными методами, повествование, которое мы читаем в "*Эдде*" в прозе. Ни одно из этих критических замечаний не выдерживает тщательной проверки.

Во-первых, юридический аргумент несостоятелен: он предполагает мораль намерений, которой не было у древних [германцев](#)³²; даже будучи невольным убийцей, Хёдр остается в материальном плане *Бальдром-бани*, убийцей Бальдра, и, если того требует семья погибшего, он должен искупить вину, при этом его искупление, естественно, не освобождает Локи, если он дал преступный совет, также от [искупления](#)³³.

Во-вторых, стилистический аргумент уже не имеет силы. По крайней мере в пяти из восьми случаев, в которых он появляется, рефрен "*Vituf enn eða hvat?*", не обозначая четкого разрыва между двумя картинами (в трех оставшихся случаях он даже не выполняется),

проскальзывает внутри картины, тесное единство которой он никоим образом не нарушает³⁴ :

- Ст. 48, заканчивающаяся рефреном, не может быть отделена от последующих строф: она показывает, как Эсиры совещаются, а гномы стонут, в то время как "весь мир великанов приходит в движение" для сходящихся наступательных действий, подробности которых даются сразу после этого;

- от ст. 59 и до конца поэмы остается только одна сцена: земля вновь выходит из моря (59), эсиры находят свое древнее жилище (60) и свои золотые скрижали (61), Бальдр и Хёдр, воскресшие и примирившиеся, вступают во владение священной резиденцией (62), Хё'нир вступает в должность бога-жреца, а потомки первозданных богов расширяют свое владение миром (63), для них воздвигается прекрасный дворец с золотой крышей (64), приходит могущественный владыка, чтобы воцарилось согласие (65); Однако ст. 62 и 63 заканчиваются рефреном; и наоборот, рефрен не появляется там, где он должен был бы подчеркнуть подлинный перерыв, т. е. непосредственно перед ст. 59, чтобы разделить два описания конца одного мира и рождения другого;

- С 27-й по 30-ю строфы также есть только одна сцена: ведьма видит место, где Оддин заложил один из ее глаз (27); Оддин появляется перед ней и говорит, что знает, где находится глаз (28), что глаз находится в фонтане Мимира (29); затем Оддин дает ей дар видения, который позволит ей развивать все последующие сцены; однако рефрен появляется в конце строф 27 и 29, тогда как он не появляется, например, в конце строфы 26 (до этой сцены) или 30 (после этой сцены), где он бы подчеркивал явные сокращения. 27 и 29, в то время как он не появляется, например, в конце 26 (до этой заставки) или 30 (после этой заставки), где он подчеркивал бы явные сокращения.

Наконец, в-третьих, если ст. 35 с пытками Локи действительно возвещает о катастрофе мира, действительно образует своего рода точку разделения в истории мира, это не мешает ей находиться вместе с теми, что непосредственно предшествуют ей, в отношениях следствия и причины: то, что перерезает историю мира, то, что подготавливает ее конец, раскрывая истинную личность Локи, - это именно преступление *par excellence*, убийство Бальдра. Трудно поверить, что поэт "*Вёлуспа*", сочетающий непревзойденное искусство эллиптической аллюзии с острым чувством цепи поступков и судеб, того, что индийцы называют *карманом*, открыл разлом, разорвал всякую солидарность между прошлым и будущим именно в тот момент, который является одновременно краеугольным камнем, материальным центром его произведения и решающим актом в истории мира. Насколько яснее, грандиознее и философичнее все становится, если мы признаем эту связь, как мы всегда делали до Эугена Могка!

a-β) Baldrs draumar, st. 7-11.

В этих строфах, где провидец, с которым Оддин отправился посоветоваться в мир мертвых, сообщает ему о предстоящем убийстве Бальдра, убийцей называется только Хёдр (ст. 9) и объявляется наказание, которое Вали ему назначит (ст. 11) в выражениях, которые, как мы только что видели, были введены почти буквально в рукописи в ст. 33 "*Вёлуспа*". Правда, Локи здесь не упоминается. Но

- Ни поэт, ни его провидица не обязаны были говорить обо всем; провидица сообщает Оддину только о том, что в надвигающейся драме *будет материально заметно*, а именно об убийстве, даже если с моральной точки зрения это не самое серьезное; она также говорит ему о том, что *касается* его, Оддинна, *более близко*, а именно о смерти одного из его

сыновей, но также о мстительном подвиге другого; в этой двойной перспективе Локи и судьба Локи находятся на втором плане;

- Более того, о поступке Хёдра говорится лишь в самых общих чертах, но не [объясняется](#)³⁵, так что коварное вмешательство, внушение Локи, не исключено, остается возможным;

- Наконец, вполне возможно, что мы имеем здесь след варианта убийства Бальдра, в котором Хёдр задумал и осуществил акт, а Локи не принимал в нем участия; но в любом случае это был бы только вариант, и ничто не позволило бы нам объявить его более законным, более чистым, более древним, чем другой; напротив, по справедливому замечанию Ф. Кауффмана³⁶, сама тема *Baldrs draumar* противоречит нам, и мы должны использовать ее только с осторожностью: как могут Óðinn и Óðēr быть так уверены в своей идентичности? [Кауффманн](#)³⁶, сама тема "*Baldrs draumar*" противоречит сама себе, и мы должны использовать ее только с осторожностью: как мог Óðinn и боги, столь ясно и конкретно предупрежденные о том, что именно Höðr убьет Бальдра, не принять необходимых простых мер предосторожности?

[a-γ\) Hyndluljóð, st. 30 \(= Little Völuspá, st. 1\).](#)

Эта поэма, написанная в ^{двенадцатом}веке, представляет собой каталог или перечисление примечательных мифических персонажей и событий. В ней просто говорится, резюмируя предыдущий текст и призывая к тем же замечаниям, что и он: "Эсиров было одиннадцать, когда Бальдр склонился над холмом смерти; Вали сделал вывод, что достоин отомстить за него, когда убил ручного убийцу своего брата (*хандбани*)".

[a-δ\) Saxo Grammaticus](#)³⁷.

Правда, Саксо Грамматик не включает Локи в два своих рассказа об этом приключении. Но это замечание вовсе не имеет того эффекта, который приписывает ему Э. Могк, а совсем наоборот; Могк упускает из виду два важнейших факта:

- Саксо игнорирует Локи во всей той части своего труда, где он использует мифы; он знает "Утгартилокус", транскрипцию [Утгарджалоки](#)³⁸, но нигде не представляет * Locus, особенно в истории о Гейрродусе (т.е. *Гейррёдре*), где мы могли бы [его ожидать](#)³⁹;

- В рассказе о Балдерусе, при отсутствии имени Локи, мы видим его роль, т.е. разделение ответственности за убийство Балдеруса (считающееся, к тому же, счастливым и справедливым подвигом), объединение исполнителя и советника, Хотеруса, который побеждает Балдеруса благодаря волшебному мечу (который, в этой версии, занимает место ветки омелы: ср. "меч Мистильтейнн" в "*Хромундарсаге*") и Геваруса, который учит Хотеруса единственному способу, с помощью которого Балдерус может быть "*fatum infligi possit*", несмотря на обычную неуязвимость его "*sacrum corpus*" ⁴⁰. Таким образом, свидетельство Сакса переворачивает тезис Могка: как в прозаической *Эдде* есть совет Локи и поступок Хёдра, так и у Сакса есть а) совет Геваруса, который дает средство убить Балдеруса, и б) формальный поступок Хотеруса, убивающего Балдеруса. Следует добавить, что наказание Хотеуса (Боусом, братом Балдеруса) также присутствует, причем рассказчик и не думал умалять ответственность Хотеуса за совет, полученный им от [Геваруса](#)⁴¹. В "*Хромундарсаге*", как мы видели, представлена та же группировка персонажей и та же корректировка тем.

[б\) Локасенна, ст. 27-28.](#)

Исключение этих строк Э. Могком настолько очевидно софистично, что Й. де Врису, несмотря на его почтительную слабость к старому мастеру, остается только отказаться от

него. Согласно Могку, вторая половина ст. 28 относится не к убийству Бальдра, в котором Локи не принимал участия, а к последующему вмешательству Локи в облике великанши [Bökk42](#), которая, отказавшись оплакивать смерть Бальдра вместе со всей природой, помешала его [воскрешению43](#) и поэтому является причиной того, что Фригг больше не видит (или увидит) его верхом на собрании. Вот какую форму придает этому [аргументуВрис44](#) Й. де : "Если бы Локи хотел сказать, что он несет ответственность за смерть Бальдра, он, несомненно, выразился бы в тех же выражениях, которые только что использовала Фригг; он сказал бы: *я несу ответственность за то, что его нет здесь, в зале Эгира*. Вместо этого он говорит: *Это моя вина, что вы не видите, как он приезжает в зал собраний на коне45*. Таким образом, он делает особый акцент на том, что Бальдр находится не в той же ситуации, что другие боги, и что мы ожидали его появления из другого места...". А вот что добавляет Й. де Врис: "Хотя лично я склонен считать такое объяснение много раз обсуждавшейся строфы наиболее естественным, я прекрасно понимаю, что это лишь одна из возможных интерпретаций, которая не является обязательной. Поэтому я принимаю противоположное толкование и признаю, что эта строфа намекает на то, что Локи был *ráðbani* ("убийцей по совету") [Бальдра46](#)".

Й. де Врис весьма снисходителен. В этом аргументе непомерно используется глагол *ríða*: тот факт, что Бальдр, если он придет, то придет "на коне" на пир богов, не доказывает, что он придет из другого мира! Этот молодой, красивый, манящий бог имел полное право при жизни ездить на лошадях и, как и другие боги, если они того пожелают, приехать верхом на общий праздник. Более того, в то время как глагол *ríða* употреблен слишком часто, наречие *síðan* опущено; Локи говорит: "Это я - причина того, что вы *больше не* видите Бальдра, приезжающего в зал собраний верхом на лошади...". Этого "больше" достаточно, чтобы разрушить предложенную экзегезу: оно превращает отсутствие Бальдра из случайного, единичного факта в окончательный, закономерный, а поскольку для каждой настоящей и будущей встречи Бальдр *редививус*, очевидно, не должен каждый раз возвращаться из другого мира, становится совершенно невозможно увидеть в *ríða* намек на такое возвращение.

О чем этот спор? Что он означает? Снятие с Локи вины за смерть Бальдра имеет смысл только в том случае, если он полностью оправдан, если на него не возложена такая же тяжесть преступления, какой было бы само преступление. Итак, предотвращение воскрешения Бальдра и его убийство - деяния одинаковой тяжести. Если мы признаем, что Локи был достаточно умен, чтобы в одиночку сделать тщетной попытку воскрешения, предпринятую Вселенной, то какая трудность в том, чтобы признать, что он был достаточно умен, чтобы убить Бальдра через посредника? И разве эти два действия не связаны между собой логически? Разве не было бы более естественным упорство Локи в предотвращении новой жизни Бальдра, если бы он сначала организовал несчастный случай, в результате которого Бальдр лишился жизни?

На самом деле, "*Локасенна 28*" - это *глобальная* аллюзия на действия, с помощью которых Локи сделал смерть Бальдра возможной, а затем окончательной. Если бы Э. Могку не нужно было защищать плохое дело, он бы не додумался до такой дихотомии.

[в\) и г\) Убийство Бальдра и наказание Хёдра](#)

Молчание *кеннингара* и изолированность свидетельства Снорри о "слепом боге" Хёдре - факты, которые нужно только зафиксировать. Но важность этих фактов зависит от того, насколько Снорри доверяют. Для Э. Могка, который раз и навсегда решил, что Снорри подделал все, что не было "подтверждено" в других местах, они, очевидно, очень серьезные,

запредельны. Для нас же, натолкнувшись на несколько доказательств того, что Снорри может представлять и, именно в тех случаях, когда Э. Могк или другие думали, что ловят его на акте изобретения, на самом деле представляет очень архаичную традицию, которая не известна нам в других местах, они не имеют никакого значения.

Снорри должен был получить своего слепого Хёдра не из *"той"* традиции, то есть из уникальной и *не имеющей разнообразия* традиции, которая, вероятно, никогда не существовала, а из одного из *вариантов*, несомненно, многочисленных, которые в каждый период должны были существовать и обновляться вокруг основной *темы*. Является ли слепота Хёдра древней или обусловлена влиянием какой-то христианской легенды - это другой вопрос. Я лишь подчеркиваю, что это не аргумент против подлинности схемы, которой [следует Снорри47](#). Более того, , в статье, где он уподобляет *Лоухи и его верховных слуг* Локи и его [семье48](#) - статье, которая была подвергнута резкому осуждению из-за некоторых излишеств в деталях, - Э.Н. Сеталя напомнил о магической финской руны, в которой три сына Лоухи (Ловятара) делят роли в сходном действии: "*Калека* делает стрелу, *хромой* сгибает лук, а *слепой стреляет*" 49. И он отметил, что эта руна предполагает, что финнам был известен вариант мифа о Бальдре, в котором "слепой человек" запускал снаряд, а персонаж (или два персонажа?), соответствующий Локи, был либо помощником, либо зачинщиком его [поступка50](#).

Что касается *кеннингаров*, то их молчание интересно, но не стоит торопиться с его толкованием. Прежде всего, существует ряд неоспоримых мифов, на которые не ссылаются ни один *кеннинг* в сохранившихся поэмах (начиная с Тыра и волка Фенрира). Возможно также, что по религиозным или магическим соображениям причастность Локи к смерти Бальдра была воспринята поэтами сдержанно: авторы "*Baldrs draumar*" и "*Малой Вёлуспа*" не исключают ответственности Локи, но и не упоминают о ней; автор "*Вёлуспа*" предполагает эту ответственность явно и обязательно по самой схеме своего плана, но лишь предполагает, не "вкладывая в слова"; и мы недостаточно заметили полузагадочность, с которой ранее изученные строфы из "*Lokasenna*" (st. 27-28), болезненные намеки Фригг и хвастовство Локи, а тем более, в ст. 29, вмешательство Фрейи: "Ты был неправ, когда сам упоминал о своих позорных делах", - говорит Фрейя Локи: Фригг знает все, что происходит, даже если она ничего об этом не говорит". За одним [исключением51](#) в поэме в целом, другие сарказмы Локи и реплики богов и богинь не облечены в такие меры предосторожности.

[д\) Заключительная проза Локасенны](#)

Что касается заключительной прозы (добавим: и начальной прозы) "*Локасенны*", то она не задержит нашего внимания: это, очевидно, еще один "вариант" истории о мучениях Локи, вариант, независимый как от рассказов об убийстве Бальдра, так и от самой "*Локасенны*", от поэмы, которую эти прозаические отрывки обрамляют с помощью несомненно позднего переложения. Из этого можно и нужно сделать вывод, что испытания Локи *не всегда* объяснялись его участием в убийстве Бальдра, *но иногда* и другими проступками: другим убийством или его дерзостью. В историях о Þjazi и [Слейпнире52](#) ему уже угрожают мучения со стороны богов, когда они узнают, в какую опасность завело их его легкомыслие. История о сокровищах [богов53](#) даже заканчивается еще одной, подлинной пыткой - и эта пытка, как отметил Й. де [Врис54](#), несовместима с другими [вариантами55](#). Мы сталкиваемся с обычным состоянием слегка переполненных фольклорных файлов: обычно мы видим, что наиболее важные события в таких файлах поляризуют материал очень по-разному. Среди этих структур нам часто удастся (и, несомненно, удастся в случае с Локи) выделить одну, которая кажется более древней и логически более легитимной, чем другие. Но в другом смысле все они легитимны, поскольку подчеркивают - четко отделяя центральное и стабильное от

периферийного и изменчивого - фундаментальные черты рассматриваемого бога или героя, мифа или легенды.

Слабость всех этих причин - достаточное доказательство того, что в сознании критиков они не являются главными, что они были найдены и заявлены постфактум, чтобы дать филологическое прикрытие отказу, вдохновение которого исходит из другого места. Суть проблемы заключается в следующем: от Ойгена Могка и Й. де Вриса до их главных оппонентов - Неккеля, Шрёдера - считается само собой разумеющимся, что должна была произойти "эволюция", "развитие" характера Локи. Между богом, вызывающим сочувствие даже в своей неуклюжести, скорее озорным, чем злым, и в целом преданным интересам божественного общества, который является движущей силой большинства рассмотренных нами историй, и заклятым врагом богов, великим преступником, который неоправимо разрушает божественное общество убийством Бальдра и который в конце времен нападает на богов с помощью монстров, лежит пропасть. Эти два "уровня" не сочетаются друг с другом. Поэтому они не могут быть современными. И поскольку первый без труда адаптируется к тому, что, как считается, было умонастроением язычников-германцев, именно второй объявляется "более поздним" и должен быть следствием - будем говорить громким словом - "внешнего влияния". Только здесь мнения разделились.

Для одних Локи является существенным, врожденным элементом мифа о Бальдре, но именно миф о Бальдре в целом, этом молодом и добром боге, с его "страстью", сошествием в ад и преследованием злым Локи, является поздним приобретением германского язычества; для других устанавливается знаменитое уравнение "Бальдр-Христос (и Леммин-Кяйнен!)"; для третьих, особенно чувствительных к дуализму, противостоянию Добра и Зла и временной победе Зла, источник мифа ищется в окрестностях Ирана.)" уравнение; или источник мифа следует искать на окраине Ирана, с его акцентом на дуализме, противостоянии Добра и Зла и временной победе Зла; или, наконец, Осирис, Адонис и прекрасные страдающие боги Ближнего Востока, такие как готы, В любом случае, Бальдр - это ценный, но недавний импорт, который еще не успел вписаться в обычный тон скандинавских мифов и который удивляет своей пронзительной меланхолией.

У других авторов, напротив, миф о Бальдре действительно является исконным, но изначально в нем не было конфликта между Добром и Злом; Хёдр, и только он, убил Бальдра, скорее случайно, чем по злему умыслу, в силу, например, фатальности, часто встречающейся в мифах о растительности. Лишь позднее, под влиянием восточных или западных, дуалистических или христианских идей, миф приобрел моральную ценность, когда "добрый бог" поддался махинациям "злого бога", или "дьявола", только тогда введенного в историю в лице Локи: Зараженный издавна Сетом или Ариманом, или вблизи Сатаной или Иудой, буйный гоблин старых мифов внезапно приобрел новое, сокрушительное значение, которое, должно быть, удивило его нервные плечи, преобразовало его и, в то же время, расстроило мифы, в которые эта метаморфоза позволила ему быть вставленным, начиная с мифа о Бальдре.

Мы просим прощения за то, что так быстро подводим итог тезисам, которые когда-то увлекали науку о мифах и каждый из которых породил как минимум одну большую статью или книгу. Осталось совсем немного: теперь мы осознаем искусственность этих построений и слабость аргументов, основанных на нетребовательном использовании сравнительного метода. Конечно, упомянутые аналогии существуют, в частности, со страдающими богами древнего Ближнего Востока; но они слишком общие, чтобы мы могли говорить о простых или комбинированных *заимствованиях*, о *миграциях* мифов или культов. Не говоря уже о том, что для восточных гипотез (Малая Азия, Кавказ, Фракия) поиск посредников приводит к

акробатическим решениям, как это наглядно [показалВрис56](#) сам Ж. де , и как у меня еще будет повод повторить в связи с забавной фантазией великого Акселя [Ольрика57](#).

Но прежде всего, иллюзия должна быть разрушена в самом ее корне: нет никаких оснований открывать, как мы это делаем, моральную пропасть, которая, в свою очередь, подразумевает "исторический" разрыв, между основной частью скандинавской мифологии и небольшой группой мифов. В частности, миф о Бальдре, как его рассказывает Снорри, остается таким же мифом, как и все остальные, даже если он пробуждает в нашем воображении и очень рано смог пробудить в христианском воображении концерт глубоких резонансов. Я имею в виду, что и он представляет собой не более чем конкретный факт, с тем лишь отличием, что его последствия огромны. Он позволяет нам, если мы настаиваем на этом в силу наших привычек ума, поставить, но сам по себе не ставит общую, метафизическую, теологическую проблему Добра и Зла. Локи убивает Бальдра точно так же, как он отрезал волосы Сиф, точно так же, как он виновен в неисправности молота Мьёллнира, или точно так же, как, чтобы спастись от Þjazi или Гейррёдра, он чуть не предал всех богов старению, или как Þórr безоружным отбился от ударов великана. На этот раз, однако, вражда более определенная и длительная, и, прежде всего, его поступок более серьезен, потому что по разным причинам, связанным со смыслом мифа, Бальдр более важен, более дорог сердцам богов. *В этом конкретном поступке нет преобразования Локи; это изменение уровня, а не природы.* Проблема лишь в том, сможет ли характер Локи, его "представление" о Локи вынести (или, может быть, лучше сказать: потребовать), чтобы, как это обычно бывает в жизни, это злобное, неосмотрительное и аморальное существо в конце концов совершило большое, непоправимое зло, преступление, которое может закончиться только его собственным падением.

Не будем же мы, как и многие другие, тратить время на абстрактное перебирание подобных вопросов и, как и многие другие, придумывать решения, которые все равно останутся не более чем личными предпочтениями. В соответствии с проверенным методом, одна из целей настоящей книги - показать на примере, весьма похожем на случай с Локи, что промежуток, отделяющий ножницы, которые стригут Сиф, от пагубного совета, который вооружает Хёдр, не предполагает ни многовекового "развития", ни влияния великой религии, ни даже - ибо это последнее прибежище теории - позднего "углубления" морального и метафизического чувства древних скандинавов; что она просто определяет, врожденно и обязательно, минимум и максимум, между которыми Локи развивает, должен развивать свой гений. Здесь я просто хочу отметить, что противоположный тезис основан не на факте, не на необходимости, а на субъективном [постулате58](#).

Это не исключает возможности того, что в деталях христианские легенды раннего Средневековья, подобно народным сказкам, способствовали развитию скандинавского воображения, уточняя и ориентируя старые черты, добавляя новые черты, новые ценности. Вполне вероятно, например, что некоторые из описаний, которые Снорри дает [Бальдру59](#), отражают средневековое представление о Христе. Однако здесь необходима некоторая разборчивость.

На первый взгляд, один из наиболее вероятных случаев - тот, о котором впервые упомянул Софус Багге: еврейская [история60](#) рассказывает, как, когда мудрецы Израиля решили возложить Иисуса на крест, дерево отказалось нести его и сломалось. Его ученики были потрясены: "Посмотрите, каким справедливым был наш Господь Иисус! Ни одно дерево не могло понести Его! Но они не знали, что, предвидя свое осуждение, он сначала заколдовал

все дерево... Когда Иуда увидел, что ни одно дерево не хочет нести его, он сказал мудрецам: "Видите, какой хитрый дух у этого сукина сына! Он сделал заговор против всех деревьев, чтобы они не понесли его. Но в моем саду есть большой кочан капусты, я пойду и принесу его вам: может быть, он понесет его!" И это действительно [произошло](#)⁶¹. В той же брошюре фон дер Ляйен [приводит](#)⁶² следующий эпизод: Иуда украл труп Иисуса и спрятал его в своем саду. Ученики Господа распространили слух о том, что он воскрес, и иудеи, встревоженные, начали поститься и молиться. Только Иуда остался в стороне от этих событий и, услышав из уст одного старика, что говорят об Иисусе, поспешил выкопать его и показать повсюду, чем положил конец причитаниям.

Мы можем увидеть аналогию первого отрывка с эпизодом с омелой в истории Бальдра и более отдаленную аналогию второго с эпизодом с великаншей, которая в одиночестве отказывается плакать и мешает Бальдру воскреснуть. Но сам фон дер Ляйен мудро сократил масштаб этих [сравнений](#)⁶³. Во втором отрывке речь идет не о предотвращении воскресения Христа, а - *развивая и драматизируя указание из Евангелия*⁶⁴ - о том, чтобы ученики не обманули народ, сказав, что он воскрес. Что касается первого, то еврейский памфлет и рассказ Бальдра - это две адаптации известного в других местах "мархенмотива", адаптации, которым аналогия ситуаций (убийство "человека-бога" или якобы "человека-бога") придает атмосферу особого [родства](#)⁶⁵. Кто сегодня попытается извлечь из этого еврейского памфлета, этого самозванца Христа, этого ловкого Иуды всю историю смерти Бальдра или только вмешательство Локи в [историю](#)⁶⁶ ?

Раз уж я заговорил о снижении предполагаемого морального и метафизического "преображения", о котором, как утверждают некоторые [скандинавы](#)^{Бальдра}⁶⁷, свидетельствует классический рассказ о смерти, скажу мимоходом, что в отношении другого текста, который часто комментируется и обсуждается, - "*Локасэнна*" - мне кажется, что иногда допускается преувеличение того же рода. Я уже упоминал тему этой прекрасной [поэмы](#)⁶⁸: в одиночестве перед всеми богами и богинями Локи последовательно высмеивает их, разоблачая их слабости, их пороки, их трусость, их приключения; наконец, перед Óðinn он удаляется, настороженный и угрожающий, в сиянии огня. Неважно, что между этими шестьдесятю пятью строфами и двумя прозаическими фрагментами в начале и конце существует несомненная искусственная связь; неважно даже то, что поэт оправдывает для себя первоначальное отодвигание Локи на второй план и долгую безнаказанность, которой он пользуется благодаря [сенне](#)⁶⁹: Очевидно, единственное, что интересовало его в этой афабуле, - это *обстановка*, которая позволила ему быстро детализировать скандальную или просто смехотворную хронику Эсира, обзор, сохранивший для нас упоминание нескольких легенд, которые иначе игнорировались, а некоторые из них недавно были [подтверждены](#)⁷⁰. Но каков дух поэмы, каков *замысел* поэта? Если мы отказались от рассмотрения ее как произведения антиязыческой полемики, многие критики по-прежнему убеждены, что такая комедия может относиться только к концу языческих времен, к тому времени, когда боги больше не навязывали свою волю: в этой связи часто ссылаются на искусство и игры Лукиана [Самосатского](#)⁷¹. Но так ли это на самом деле? Не лучше ли для сравнения использовать реакционного Аристофана или даже религиозного Гомера? Разве не является общей чертой политеизмов - и всего, что их напоминает, от эпических циклов Греции и Ирландии до некоторых проявлений народного христианства - представлять своих героев с великими и прекрасными сторонами и другими, менее великими и менее прекрасными, причем последние могут вызывать смех или улыбку, так же как первые - почитание или восхищение? Хромой Гефест - рогоносец, Арес борется в заслуженных цепях, у Зевса есть несколько супружеских ошибок и несколько проблем... В религиях такого рода нет причин умалчивать о шутовских сценах, которые гарантируют в глазах верующих, что более

благородные или космические сцены не подлинные (вопрос, кажется, не ставится таким образом), а конкретные, захватывающие, эффективные, скажем так, "человеческие" [72](#). На Кавказе, среди народа, о котором я еще буду [говорить](#) [73](#), среди осетин, сказочные герои национального эпоса, нарты, воплощают в себе все те качества (которые не всегда являются нашими "добродетелями"), о которых любят говорить и которыми украшают себя пользователи: Это не заставляет их подозревать в нечестивости по отношению к традиции, которая в этой стране имеет "образцовую", патриотическую, почти религиозную ценность. В начале нынешнего века был даже записан длинный рассказ, который в другом контексте выполняет ту же функцию, что и "Локасенна", то есть представляет собой настоящий каталог героических карикатур и [фарсов](#) [74](#). Вероятно, поэт Локасенны был добрым язычником и не собирался ставить под сомнение *величественность* богов, которая со времен наименее спорного язычества сопровождалась живописными [минорами](#) [75](#). Не будем и на этот раз торопиться говорить о "смене мышления, смене цивилизации". *Локасенна* - это риторическая игра, которая была возможна, по закону, во все периоды [язычества](#) [76](#). То, что это риторическая игра, в любом случае несомненно, и это в достаточной степени объясняет, как показал Й. де Врис, ту полную беззаботность, с которой в ст. 28 поэт цинично заставляет Локи признать свою ответственность за убийство Бальдра, хотя это чудовищное преступление должно *было* запретить ему появляться среди [богов](#) [77](#).

6. Испытание Локи и конец света

Мне остается рассмотреть критику, которой подвергаются два последних великих события в жизни Локи: мучения, в которых он ожидает конца нашего мира, и роль, которую он играет в этом конце. Знаменитая книга великого поэта датской филологии Акселя Ольрика "*Ragnarök-föreställingernes Udspring*" [78](#) и длинная статья автора, который до сих пор заслуживает самого пристального внимания, Р. Райценштайна "*Weltuntergangsvorstellungen*", занимают весь [горизонт](#) [79](#).

Для Акселя Ольрика и Локи в цепях, и победоносное восстание сил зла приходят с Востока, точнее, с Кавказа. Именно на Кавказе сложилась легенда о "закованном великане" (Артавазд, Мгер, Амирани у армян и грузин; Рокапи, Абрскил у горцев и др.) и, с другой стороны, именно из формы иранского дуализма, из борьбы Ормазда и Ахримана, из последнего наступления Ахримана, проистекает идея "конечной судьбы богов" [80](#), из временной, но ослепительной мести Локи и чудовищ Оджину и эсирам.

Средства передачи нелегко представить, а предложенные Акселем Ольриком - неправдоподобны; готы, о которых так мало известно, кажутся плохо приспособленными к службе, которую им поручили, и позже мы увидим, как, пытаясь придать своей гипотезе точную форму, Аксель Ольрик впал в странное ребячество.

По форме и обстоятельствам пыток Локи не напоминает ни одного из великих кавказских пленников. Не говоря уже о живописной сцене захвата [Локи-саумона](#) [81](#), не имеющей кавказского аналога, пленник не прикреплен стоя к стене; он растянут на трех плоских вертикальных камнях, продетых точно в отверстия в этих трех камнях, которые находятся соответственно на уровне плеч, бедер и голеней. В таком положении он связан кишками одного из своих сыновей. Змея капает ему на лицо ядом, но Сигюн, его жена, собирает яд в таз, а Локи получает только капли, вздрагивает и трясет землю, когда жена уходит опорожнить полный таз. Все это понятно и не имеет никакого отношения к страстям Артавазда или Амирани. Напротив, здесь нет ни одной черты, характерной для кавказских

легенд: ничто не напоминает о ежегодной ярости многих закованных в цепи великанов, которым за двенадцать месяцев усилий почти удалось освободиться, но необдуманное злодеяние вновь приковало их к мукам. Не является Локи и стариком с постоянно растущей бородой, столь распространенным в пещерах Северного Кавказа. Следует ли признать, что скандинавы просто получили с юго-востока представление о "закованном враге богов" (и даже не о великане, ведь Локи небольшого роста), и что они обработали это представление совершенно оригинальным способом? Но разве это не принципиальное заявление, сводящееся к следующему утверждению: германское воображение, способное умножить жестокие подробности пыток, было неспособно породить саму идею пытки?

На самом деле Акселя Ольрика с его восточной интуицией поразили не столько мучения Локи, сколько обещанная ему месть. Датский ученый, как и другие, почувствовал, причем даже более отчетливо, чем в случае со смертью Бальдра, непреодолимую пропасть между ничтожностью Локи в большинстве легенд, в которых он фигурирует, и величиим роли, приписываемой ему в *рагнарёке*; В более общем плане, существует пропасть между множеством историй, составляющих основную часть скандинавской мифологии, которые живописны, но лишены перспективы и глубины, и понятием "конца света", которое, симметрично понятию "сотворения", помещает остальные мифы в фантастическую хронологию, ориентируя их по трагическим линиям и наделяя моральным и метафизическим смыслом. Поэтому казалось невозможным, чтобы эта грандиозная декорация и эти небольшие картины, не имеющие между собой ничего общего, могли быть созданы в одной и той же обстановке, в одно и то же время, одними и теми же средствами. Просто, пока школа Бугге искала христианские прототипы - Сатану и проклятых в подземном мире, Антихриста и его недолговечный успех, - Аксель Ольрик обратился к Кавказу и Ближнему Востоку. Но отправная точка, это впечатление "противоречия" внутри скандинавского досье, хрупка.

Как можно допустить, что язычники-скандинавы до христианского или восточного влияния были неспособны представить себе эволюцию мира, кризисы, конец *этого* мира и рождение нового? Если вспомнить не только соседних кельтов и их друидическую эсхатологию, которая существовала настолько хорошо, что напоминала грекам некоторые из их собственных доктрин, но и многие народы Африки и Америки, которые знают, как мир начался, как он закончится, а иногда и как и сколько раз он будет трансформироваться, прежде чем закончится, мы не решаемся *априори* отказывать в таком общем благе древним скандинавам, чье воображение, ум и вкус не вызывают сомнений. Конечно, не в большей степени, чем в случае с Бальдром и Локи, мы будем отрицать возможность влияния, причем христианского, а не [восточного](#)⁸². Когда Снорри называет [Локи](#)⁸³ *rógberi ásanna*, "клеветником эсиров", *frumkvedi flærdanna*, "первым автором обманов", *vamm* (или *vömm*) *allra goða ok manna*, "позором всех богов и людей", вполне возможно, что Библия и отцы имели к этому какое-то отношение. Но, как сказал Й. де [Врис](#)⁸⁴, Локи не стал бы так легко подражать Сатане, если бы в его натуре не было сатанинских предрасположенностей. Я пойду дальше, чем Дж. де Вриса, поскольку он все же допускает чисто германское развитие, "*естественный рост*", который, преобразив злой гений ранних времен, привел бы его на три четверти пути к Сатане: Нет серьезных оснований отказывать древнейшим германцам в возможности разыгрывать свой характер на таких разных уровнях, как фарс и эсхатология, точно так же, как наше средневековое высмеивало Сатану "в деталях", в своих местных легендах или нравоучительных сказках, вооружалось против него в своих молитвах и размышляло о грандиозной победе Святого [Михаила](#)⁸⁵.

Что касается сравнительного досье Loki и *Weltuntergang*, то что осталось от этой большой работы? Положительного и необходимого решения, кажется, нет, но сама проблема поставлена, а это уже немало. Только проблема эта гораздо серьезнее той, которую сформулировал Ольрик. Одной из его ошибок, возможно, было то, что он настаивал на идее недавнего заимствования, рассматривал прежде всего закованных в цепи гигантов Кавказа и не приложил усилий к измерению широкого и органичного сходства *рамок* событий в скандинавской мифологии, с одной стороны, и в мифологии самих иранцев - с другой. Это окончательное восстание сил зла, эта серия поединков между каждым из великих скандинавских богов трех функций и противостоящим ему демоническим существом (Óðinn против Волка, Þórr против Змея, Freyr против Surtr), финальный поединок Heimdallr и Loki, это возрождение, наконец, нового мира, из которого полностью исчезли силы зла, - все это напоминает о великой маздеистской надежде, о тяжелой битве, которая, уничтожив зло, положит конец совместному правлению добра и зла, но в которой сначала один из "архидемонов" будет противостоять каждому из "архангелов", замененных Зороастром на старых индоиранских богов трех функций. И аналогия становится еще более поразительной, если вспомнить, что в космогониях, где первобытные Человек и Окс (или Корова) тесно связаны, Иран и Скандинавия, а также ни один из географически пересекающихся народов, также представляют собой созвучие.

Навязывают ли эти встречи объяснение заимствования? Что касается космогонии, то заимствование - это действительно гипотеза, принятая осторожным и информированным ученым Артуром Кристенсеном. Но это не единственная и не лучшая гипотеза. Что касается конца света, точнее, нашего мира, то главным аргументом в пользу заимствования является то, что подобные истории, по крайней мере с такой степенью точности аналогии, не встречаются у других индоевропейцев, кроме тех, кто составил *Эдду* и маздеистские книги. Это вторая ошибка, которую допускают сторонники тезиса о заимствовании. Возможно, они недостаточно внимательно смотрели, или, скорее, смотрели туда, куда следовало. После открытий Стига Викандера о мифическом фоне Махабхараты и о материале, общем для эпосов Персии и Индии, мы убеждаемся, что эсхатология Авесты, великая решающая битва и ее последствия, не изолированы в мире не только Ирана, но уже Индии и Ирана, и что, если она и не заинтересовала *в качестве мифа* врачей и поэтов общества, для которого сочинялись ведийские гимны, общества, озабоченного прежде всего настоящим, земным успехом, а следовательно, и существующей системой богов, она все же сохранилась вне гимнов, как и многие другие традиции, чтобы позднее появиться *в эпической одежде*, которая есть не что иное, как материал огромной "Махабхараты".

D. Loki

Прежде чем приступить к изучению этих новых перспектив, давайте подведем итоги; список фактов о Локи.

Локи "считается с эсирами", не являясь одним из них; он живет с ними и иногда упоминается как "эсир, которого зовут Локи", "умный эсир" и т. д. Спутник Оддинна в его путешествиях, а также Þórr в его походах, он пользуется вполне обоснованной репутацией изобретательного человека и обычно, спонтанно или по требованию, использует эту изобретательность на благо своего народа, который без него оказался бы в большой беде. В частности, он никогда

не служит великану добровольно или до конца. Но есть много черт, которые делают его особенным Асе.

Он не только физически мал, но и его родословная не связывает его ни с кем из эсиров; от Оджинна он только "заклятый брат"; о его отце, матери и братьях мы знаем только имена, которые, несмотря на неясность большинства из них, указывают на единственную семью, а его отец описан как "великан". Другие эсиры обращаются с ним как с неполноценным, используют, пируют и угрожают. Ему дают и он соглашается на роли гонца, разведчика, последователя, мясорубки и даже шута.

Он всплывает в нужный момент, в нужном месте, и у него большой талант убежать, "крутиться". У него особые отношения с нижним миром, с подстилающей поверхностью земли. У него есть таинственная обсерватория в горах. А еще у него есть связь с огнем. Единственный из эсиров, он обладает тревожным даром метаморфоз, особенно животных (муха, тюлень, кобыла, лосось и т. д.), и рождает странных существ, обычно внушающих страх богам (волк Фенрир, Великий Змей Хель, а также конь Оддина, Слейпнир). Он особенно склонен к метаморфозам в женщину или самку с их физиологическими последствиями.

Они изобретательны и находчивы, но не видят далеко вперед: ими движет импульс, воображение или страсть момента, и удивляются последствиям своих действий, которые тут же пытаются исправить. Он слишком самоуверен и хвастлив.

У него неутолимое любопытство, любопытство наблюдателя, вопрошающего и исследователя; он в поисках новостей и нескромен. Он передвигается легче и охотнее, чем другие эсиры: он - главный пользователь "оперения" Фрейи, и у него есть сапоги, позволяющие ему бегать по воздуху и воде. Иногда именно он ведет Þórr к великанам по маршрутам, которые он впервые обнаружил сам.

Он в корне аморален. У него нет чувства собственного достоинства, нет манер и понимания достоинства других людей. Он ставит себя в нелепые положения или ситуации. Чтобы выйти из затруднительного положения, он предает своих сородичей: ведет безоружного Þórr в Гейррорд, отдает Иддунна и его яблоки Ъjazi и портит молот Þórr. Поэтому он постоянно находится под подозрением у эсиров, которые "натягивают" его, угрожая мучениями.

Он нецензурно выражается и оскорбляет, устраивая беспорядки и раздоры, а также обличая других. Он лжец, причем не только ради спасения себя или эсиров (многие его "планы" основаны на обмане), но и ради удовольствия. Он извращен и не может устоять перед идеей злых проделок (*læ'vísí*). Он плохой игрок и нечестен в состязаниях.

Все заканчивается драматично: в доме Эгира или против Бальдра он ожесточается, творит зло, большое зло, беспричинно, безжалостно, итеративно, до самого конца, не заботясь о том, какие печальные последствия это будет иметь для него. Он становится всего лишь затравленным, ненавистным бандитом, который проявляет недюжинную изобретательность, но не может избежать своей участи. С этого момента он ждет конца света, когда сможет удовлетворить свою ненависть, сыграв ключевую роль во всеобщей мобилизации сил зла.

Глава III

Сирдон

В центре Кавказа, в долинах, ведущих к древнему Владикавказу (Орджоникидзе, Джаджикау) и выходящих на большую Военно-Грузинскую дорогу, живет один из самых интересных народов европейских маршей. Осетины - это, по сути, последние потомки племен, которые под именами скифов и сарматов, затем аланов и роксоланов долгое время населяли огромную территорию, занимавшую весь юг нынешней России, между низовьями Дуная и Каспием, и неоднократно вытеснялись в сторону Балкан, Персии или Туркестана. Эти племена представляли собой хорошо охарактеризованную в языковом и культурном отношении ветвь так называемого "иранского мира", основанного на ареале обитания большинства составлявших его народов; это, если не бояться несовпадающих географических названий, "иранцы Европы". На звуковой строй осетинского языка незначительно повлияли соседние самобытные языки Черкесии, Чечни и т.д., но его морфология осталась верна иранскому, индоиранскому и индоевропейскому типу, а девять десятых словарного запаса совпадает с иранским. Осетины отличаются высоким интеллектом и предприимчивостью, чем вызывают некоторую зависть у своих соседей. Сегодня они разделены между христианством и исламом, но прежде всего они сохранили языческую народную религию и богатые традиции. Мы смогли сравнить, до мельчайших деталей, многие провинции этих традиций и религии с , что Геродот и другие античные авторы сообщали о скифах, сарматах или аланах: совпадения поразительны¹.

В частности, осетины, а под их влиянием в той или иной степени и их соседи - татары, восточные черкесы (кабардинцы) или западные черкесы (чепсуги, абзахи, бжедоу и др.), чеченцы и ингуши - знакомы с обширным корпусом эпических преданий, связанных с давно исчезнувшей чудесной расой - нартами. Название нартов неясно; возможно, оно так или иначе содержит индоиранский радикал *nar* "вир" (ср. греческое *anēr* "вир", ирландское *nert* "сила" и т. д.)²; и они действительно *viri*, герои *par excellence*. Они воплощают в себе все добродетели, присущие этим горам: мужество, хитрость, поразительную выносливость, сильный гнев, преданность друзьям, вкус к риску, сражениям и грабежам. Мы представляем их себе как современных мужчин, но во сто крат сильнее и доблестнее. Спустившись за своими приключениями и подвигами до северных равнин, они жили в селениях, подобных тем, в которых до сих пор живут осетины: каждый дом - деревянная крепость, над которой возвышается башня. Большую часть жизни они проводили либо в крепких попойках, либо в разговорах и играх на общественной площади, которую осетины называют *ныксæс*.

Они делились на семьи. Три самых известных - *Алæгатæ*, *Икссæртæгкатæ* и *Боратæ*³, которых драгоценная традиция распределяет по образцу индоиранской тройственности на интеллектуалов, воинов и *земледельцев*⁴. Хотя в некоторых рассказах это деление размыто или даже нечетко, большинство, особенно собранные во время большой фольклорной экспедиции 1940-1945 годов, четко противопоставляют вторую и третью семьи как сильную и богатую, с недостатками, характерными для этих двух специальностей. Что касается *Алæгатæ*, то их единственная работа - подготовка к общему питию вокруг чудесной вазы.

Вероятно, - как мы показали на конкретных [примерах5](#), - некоторые из этих персонажей, в частности стальной герой Батрадз и светлый герой Сослан, впитали и сохранили до наших дней из своего мифического материала память об этих богах скифов, в которых греки признавали, в частности, Ареса и Аполлона. Тем не менее, в сознании осетин все они - люди, а не боги. Это различие необходимо постоянно иметь в виду при сравнении нартской традиции с иностранными мифологическими рассказами, что я и предлагаю сделать на следующих страницах. В начале "Хеймскринглы", как и в "Эдде", Снорри представляет германских богов, Эсира и Ванов, как народы, как людей, живущих в соседних и соперничающих деревнях, покидающих свои дома (gárdŕ) ради приключений, а затем пирующих в большом зале Эгира. Конечно, наряду с этими земными представлениями, не заботясь о противоречиях, германцы сформировали и другие, более соответствующие тому, что наша классическая культура привыкла ожидать от мифологии: боги живут на небе, правят миром и участвуют в космологии, космогонии и эсхатологии. Но, как мы видели в большинстве историй, в которых появляется Локи, повседневная рутина их жизни разворачивается в обстановке, в которой крестьянин из Тронхьема или лорд из Рингстеда чувствуют себя как дома.

Самые главные из нартов - и в то же время, почти во всех традициях, *Æxsærtægkatæ* - это два брата, два вождя, два старика [Урызмæg6](#) и [Хæмыч7](#), оба еще хорошие воины, но отягощенные тем, что скифы и аланы уже считали скорее недостатком, чем честью: возрастом. У них была сестра [Сатана8](#), на которой женился Урызмæg и которая воплотила идеал кавказской домохозяйки: старательная, дальновидная, богатая, добрая и в целом верная, она была провидением своего мужа и всей его семьи. Следующее поколение представлено двумя героями, стоящими в центре большинства историй, - грозным [Батрадзом9](#) и отзывчивым Сосланом (или Сосрыко)[10](#). Батрадз родился из нарыва, образовавшегося в спине его отца Ксэмыча от плевка его матери, Дочери Вод; его тело стальное, а душа жестокая; Последнюю часть своей жизни он проводит, мстя нартам за убийство Ксэмыча, и нарты избавляются от него только тогда, когда он умирает в грандиозной сцене: его сжигают на огромном костре, а нарты тащат его грозный меч обратно в Черное море (где он до сих пор находится и откуда поднимается, чтобы пустить молнию). Сослан-Сосрыко родился от мастурбации пастуха, который был слишком чувствителен к красоте Сатаны; он родился из того же камня, в который попало семя; Сатана, тем не менее, испытывает материнскую нежность к тому, кого называет "мой сын, которого я не родила"; Красивый, светящийся, неуязвимый только в колене (или бедре), он покрывает землю своими подвигами, женится на дочери Солнца, спускается в подземный мир, но поддается темному заговору, который мы рассмотрим на досуге. Есть также ряд второстепенных героев, чья роль заключается в формировании штаба и войска великих нартов во время скотоводческих набегов или в походах против гигантов. Наконец, есть и [Сырдон11](#).

A. Le Narte Syrdon

Сирдон фигурирует почти в каждой истории. Он незаменим. По сути, он такой же "нарте", как и остальные, но у него совершенно другой характер и манера поведения.

Прежде всего, он - неполноценный персонаж: "бастард" Боратаев, как часто [говорят](#)¹. О нем говорят, что у него было дьявольское рождение, что составляет диптих с *петрогенным* рождением Сослана. Нарты относятся к нему как к слуге: он прислуживает за столом, он камердинер в экспедициях, комиссар и проводник, он тянет жребий.

Он появляется неизвестно откуда и точно так же исчезает. Под землей у него есть таинственный дом, лабиринт. Он способен к метаморфозам (ласточки, старого колпака, молодой девушки, старухи, старика...). У него есть "трехногий конь", который несется как ветер. Любопытный до крайности, он преследует и выведывает все тайны, "день и ночь бьется головой", чтобы найти средства к разгадке. Он знал, что происходит вдалеке, знал, что случится потом. Он прекрасно просчитывает. Он хитер, он - с Сатаной и после нее - хитрец *par excellence*, и поэтому осетины с удовольствием применяют к нему темы, взятые из репертуара Насреддина Ходжи.

Поэтому нарты часто обращаются к нему за советом, и он действительно нередко выручает их из беды, особенно когда они имеют дело с глупыми великанами. Но в то же время они не доверяют ему, и вполне обоснованно, потому что, как говорится в одном из текстов, у него есть вкус к злу, и одно из распространенных прилагательных - *Нарты ксынæ* или *Нарты фыдбылыз* ("злой, бич нартов"); говорят, что он злой, без совести, развратный. С другой стороны, хотя прямо и не говорится, что он трус (а в его безрассудстве есть доля храбрости), примечательно, что, отправляясь в поход с отрядами великих истребителей, он никогда не принимает активного участия в бою.

Эта злая натура проявляется по-разному: насмешки и жестокие оскорбления при личных и общественных несчастьях; злобная радость при извещении о грядущих бедах; пагубные советы (Сирдон ни разу не встал на сторону Великана против нартов), ссоры, спровоцированные или затеянные. Злоба увлекает его в действия, столь же легкомысленные, сколь и преступные, от которых он порой едва спасается. На практике, даже когда он служит им, он почти всегда находится в состоянии скрытой враждебности, либо коллективно с другими нартами, либо с конкретным нартом, иногда с Ксæмычем, иногда с Урызмæгом, которому он иногда устраивает очень серьезные проделки. Но главным объектом его вражды является великий нарт Сослан (или Сосрыко). Однажды, переодевшись стариком, а затем старухой, он помешал Сослану волшебным образом оживить смертельно раненного молодого друга.

В итоге он находит и обнаруживает единственный недостаток в неуязвимости Сослана. Он указывает на него врагам героя, которые, воспользовавшись случаем, убивают его в игровом сценарии. Сирдон оскорбляет Сослана, умирающего или мертвого, так сильно, что нарты убивают его и бесславно хоронят у ног жертвы.

Таковы характер и карьера Сырдона, набросанные на скорую руку и без учета вариантов, которые будут рассмотрены подробнее. Читатель наверняка почувствовал, насколько оба они напоминают то, что было сказано о Локи; он отметил, как - за исключением эсхатологии, конца света, которому нет места в нартском эпосе - все элементы Локи можно найти в Сырдоне, а все элементы Сырдона - в Локи; как, в частности, в каждом из двух персонажей уживаются "полезная" и "злая" стороны; как главное преступление и высшая кара завершают в обоих случаях жизнь, полную мелких злодеяний и смешанной вражды. Мы рассмотрим некоторые из этих параллелей после того, как проанализируем эпизоды нартского эпоса, в которых фигурирует [Сырдон](#)².

В. Документы

1. Рождение Сирдона

Существует несколько рассказов о рождении Сырдона. Первое имеет очевидную цель объяснить врожденную вражду между Сырдоном и Сосланом. Второй приписывает Сырдону, но с дьявольским оттенком, форму рождения, которая обычно присуща Сослану.

а) Ратј. 2, п^(о)3, Сказание о рождении Сослана и Сырдона, текст стр. 9-10, перевод стр. 7-8 = LN, р. 111, п. 1.

Пастух Сосæг-Æлдар, никогда не видевший женщин, но с раннего возраста использовавшийся в качестве барана для своих овец, пас огромное стадо на берегу Терека. Предупрежденная своей служанкой, Иксинæ1 приходит с другого берега реки и раздевается догола. Сосæг-Æлдар засыпает на земле и теряет семенную жидкость. Он просыпается, моется и уходит. Иксийнэ, которая все замечала, "считает дни камня" и через девять месяцев открывает его: "из пупка камня" ей улыбается маленький мальчик и кричит, чтобы она наполнила чан водой, нагрела ее и погрузила его туда: так его тело превратится в закаленную сталь2. Она привезла двенадцать телег угля, налила воду в чан и погрузила мальчика, но его колени оказались вне воды. Ты зря дышишь, - кричит он, - больше воды, больше воды! Иксинэ бросается к фонтану, но "хранитель фонтана"3 задерживает ее и затапливает. Когда она возвращается, уже слишком поздно: тело мальчика остыло, и его колени не получили никакой пользы от намокания. Тогда Иксинэ встряхивает халат: из-под него выпрыгивает второй мальчик и пускается бежать. Первый мальчик говорит ей: "Эй, брат, куда ты бежишь? Пусть тебя зовут Сирдон4, сын Натара Уатара! Сирдон ответил: "А тебя пусть зовут доблестный Сослан, сын Сосега Ильдара, рожденный из тайного камня (?)5". С и до самой смерти Сослан и Сирдон никогда не жили в согласии6.

б) ONS, Birth of Syrdon, pp. 189-190.

Прекрасная Нарте Дзерасса отправляется к реке, чтобы набрать воды, но хозяин рек Гатæг требует, чтобы она отдалась ему. В первый раз она отказалась, но во второй раз уступила. От этой встречи родился Сырдон, который с каждым днем становился все умнее. Он мог не только рассказывать о прошлом, но и предвидеть будущее. Он был хитер и часто обманывал нартов, которые время от времени обманывали и его. Несмотря на частые разногласия с ним, нарты очень любили его. Он был умным и искусным.

в) Kajtmazov, pp. 30-31, Sirdon = LN, n°34 a, pp. 118 и p. 77, n°20, последнее примечание.

Сирдон был одним из нартов. Вот как он родился. Однажды Сатана стирала свою одежду у реки. На ней не было штанов. Дьявол пришел с другого берега реки, увидел ее белоснежное тело и, обрадовавшись, прильнул к камню, который оплодотворился. Сатана заметила это и стала считать месяцы. Когда настал день, она велела открыть камень. Так как он был огромным, его пришлось разорвать на части. Когда они приблизились к месту, где должен был появиться ребенок, Сатана опьянила и усыпила рабочих араком - своим изобретением, - а затем осторожно завершила операцию. Она назвала ребенка Сырдоном. Хитрый Сирдон, будучи сыном дьявола, отличался быстротой ума и умением находить выход из положения. Но нарты считали его ничтожеством: они смеялись над ним, как над дураком, и заставляли выполнять рутинную работу.

г) Вариант

Я знаю только из словаря В. Миллера, s.v. *Syrdon*, о существовании другого варианта, в котором мать Сырдона - дьяволица (*Pamj. de l'Inst. de folklore de l'Ossétie du Sud*, I, p. 59); словарь цитирует это предложение:

В результате этого проклятия дьяволица (*xæiræg*) забеременела и родила Сырдона.

2. Умный Сырдон

Для осетин Сырдон - сам тип и мера хитрого ума. В панегирике Сатане (Кайтмазов, с. 11, конец рассказа *Акснарт и ее дети* = ЛН, н°3 б, с. 26) говорится: "Она была так умна, что не поддавалась даже мужчинам; сам Сырдон, родственник Урызмæга, хитрейшее из существ, не мог ее обмануть". Во многих историях строчка мимоходом свидетельствует о даре Сырдона знать то, чего не знают другие. Вот несколько примеров:

а) *Икссæртæгкатæ и Боратæ*

В рассказах о необъяснимой войне между двумя великими нартскими семьями - Икссæртæгкатæ и *Боратæ*⁷ - подчеркивается одно из "умений" Сырдона: числа не хранят для него секретов.

- *Pamj. 2*, н°13, *Boriatæ u Æxsærtægkatæ*, текст с. 42-46, перевод с. 38-42 = ЛН, н°46 b bis, p. 145.

Согласно этому варианту (где Уорæзмæг, Сослан и др, принадлежат к роду Икссæртæгкатæ), в заключительном эпизоде борьбы Икссæртæгкатæ получают от Кæнти Сæр Сюæндона волшебное войско, которое они сами выведут "из железных ворот Черной горы"; но оно будет в их распоряжении только при одном условии: чтобы они сообщили Кæнти, сколько людей они вывели, чтобы он мог точно знать после битвы, "кто был убит, а кто вернулся живым". Икссæртæгкатæ приводят огромное войско и не могут его сосчитать. Уорæзмæг рассказал о своем смущении Иксийнæ-Æфсинæ-Сатане, который тут же ночью сшил трехпалые бриджи (*æртикъ аксуг хæлаф*) и на рассвете повесил их на ограду. Откуда ни возьмись, появляется Сырдон и видит бриджи. - Ты больной человек, - сказал он Сатане, - если тебе нужны трехногие бриджи! Армии Икссæртæгкатæ состоят из 30 раз по 30 000 человек плюс 100, и ни у одного из них нет трех ног. А теперь Сатана начал делать трехногие панталоны заранее!"

Сатана больше ничего не хотела: она сразу же сообщила число Уорæзмæг, а та передала его Кæнти Сæр Ксуæндону. Таким образом, армия стала пригодной для использования, и победа была обеспечена.

- Против Миллера, *Ос. Эт. 1*, 1, н°14, *Сослан и Урызмаг*, с. 76-77 = ЛН, н°46 б, с. 144-145.

Урызмæг выводит из гробницы волшебную армию. Нарты говорят ему, что оно бесполезно, если не знаешь, сколько их. Урызмæг отправляется к Сатане, которая шьет трехногие бриджи (*æртыккаксиг хæлаф*) и расстилает их на камне. Утром появляется Сырдон и удивляется: "Я всю ночь рыскал по войску, их сто и еще триста, и не видел ни одного трехногого *человека*⁸...".

- ONS, pp. 387-388.

Вариант, очень похожий на предыдущие. Сырдон говорит: "Как странно! У боратæ в сто раз больше войск, чем у икссæртæгкатæ. В их армии есть люди с одним глазом, люди без рук, люди с одной ногой. Но я не видел ни одного трехногого. Почему у Сатаны трехногие штаны?"

b) Kajtmazov, Axsart and his children, p. 10 = LN, n°2 a, p. 249.

Именно Сырдон, его родственник, пришел рассказать Урызмагу, что на могиле его матери плачет девочка, квохчет жеребенок и лает маленькая собачка.

c) Ĵ. Šanajev 1, How Satana fauta, p. 21 = LN, n°4 a10.

Когда Урызмæг и Сатана задерживаются в степи, нарты думают, что они потеряны навсегда. Сырдон говорит им: "Нет, они не умерли; когда они вернутся, то набьют животы многим беднякам! Пара действительно вернулась, и городской глашатай объявил, что богатые и бедные собираются на нуксæ для ночной попойки.

г) Против Миллера, Ос. Et. 1, 3, Accounts of Soslan, p. 147 = LN, n°30, p. 111.

Однажды Сослан, недовольный ревностью нартов, прорыл подземный ход и тайно удалился туда с прекрасной Агундой, обладание которой они оспаривали. Нарты тщетно искали его. Но хитрый Сырдон открыл им местонахождение подземного хода. Откопали они Сослана и с тех пор беспрекословно оставили ему Агунду.

Иногда к дару предсказания Сирдона примешивается несчастная радость от осознания того, что беда неминуема, а другие об этом даже не догадываются. Сирдон любит разыгрывать из себя Кассандру в комическом стиле.

е) Ĵ. Шанаев 3, Другой вариант по Сосрыко, с. 4-8 = LN, n°26 b, pp. 99-10011.

Когда Сосрыко на семь лет уехал за границу, нарты думали, что он умер. Они были в смятении. Однажды к ним подошел Сырдон и спросил, улыбаясь: "Отчего такая печаль, нарты? Вам уже не до веселья... В самом деле, нарты, кого вы оплакиваете?" Нарты возмутились: "Этот пес продолжает веселиться, когда в этом нет нужды. Мы потеряли человека, который стоил всех нартов, а он говорит о веселье! - Подождите немного, и ваши дома увидят, как он мертв!" - сказал Сырдон.

Возвращается Сосрыко. Все счастливы, нарты устраивают пир, на котором получают огромное удовольствие. Но тут снова появляется злой Сырдон: "Нарты, нарты, - говорит он, - семь лет вы почти не оплакивали Сосрыко. Я говорил тебе, что он вернется, что смерть его не написана. Теперь ты увидишь его и услышишь о нем! И действительно, победив нартов в игре в кости, Сосрыко начинает издеваться над молодыми нартами: одному отрубает руку, другому нос, третьему выкалывает глаз... Сырдон встречает их, когда они возвращаются с игры: "Ах-ах-ах, нарты! Семь лет вы оплакивали Сосрыко. Надеюсь, теперь ты видишь, что он жив! Он хорошо пометил вас, как скот: нет опасности, что вы заблудитесь, работа сделана хорошо! У кого был нос, у того больше нет носа, у кого было ухо, у того больше нет уха, у кого была рука, у того больше нет руки... Для смерти Сосрыко это очень хорошая смерть. Этого нельзя отрицать..." Нарты были в ярости на Сырдона. Но что они могли поделать? Он говорил правду. Им оставалось только прятаться, каждый в своем углу.

ф) ONS, Totradz and Soslan, pp. 422-423.

Нарты, собравшиеся на игры, видят вдали черное облако, за которым летят вороны. Пронзительный взор Сырдона уже видел и понимал. Это не черная туча, - сказал он, - это конь Алымбега; это не вороны, а комья земли, разорванные его четырьмя ногами!" И, как

говорят молодые нарты, что видят коня, но не всадника: "Всадник есть, - сказал Сырдон, - и какой он, ты скоро увидишь своими глазами!" И действительно, это был маленький Тотрадз, сын Алымбега, приехавший на коне своего отца, которого Сослан убил незадолго до этого. Он ткнул Сослана наконечником копья, выпрямил копье и в таком неудобном положении проскакал на великом нарте до вечера.

Осетины использовали темы из известных сказок, чтобы подчеркнуть ум Сырдона. Одна из таких тем - тема чудесных предметов:

g) ONS, Как Сырдон обманывает гигантов, pp. 213-214.

Сырдон встречает трех великанов, которые спорят о распределении трех предметов: звериной шкуры, которую можно носить с собой куда угодно, трехногого стола, который можно самопроизвольно заполнить самыми сочными блюдами, и веревки, которая снимает вес с того, к чему привязана. Сырдон предлагает им выпустить три стрелы в трех направлениях; каждый из них берет одну из стрел и выбирает один из предметов в соответствии со своим рангом. Оставшись один, Сырдон берет веревку, кладет стол на кожу и приказывает коже перенести его на крышу своего дома. Благодаря столу он может предложить нартам хороший пир.

Благодаря своему интеллекту Сырдон иногда выбирается в качестве судьи:

h) ONS, L'assemblée des Nartes, pp. 316-317.

Желая узнать, кто из них самый храбрый, они обратились к Сыррону. Тот предлагает пройти ряд испытаний. Только Батрадз решается и добивается успеха.

3. Сырдон и нарты

Амбивалентные отношения Сырдона с нартами хорошо показаны в сложном типе сюжета, который очень популярен в Осетии. Постоянное, взаимное подтрунивание, где Сырдон всегда берет верх, где всегда удается избежать драмы, и что не мешает Сыррону служить нартам.

a) Pamj. 2, n°21, Le Fléau des Nartes, Sirdon, text pp. 61-64, trans. pp. 57-59 = LN, n°33 d, p. 117 u n°34 c, p. 120.

Уорæзмæг, Ксемик и Сослан отправились на охоту, взяв с собой Сырдона в качестве "младшего¹²". По дороге, заявив, что его лошадь больше не в состоянии нести его, он был последовательно взят на дыбы Сосланом, Ксемиком и Уорæзмæгом, в порядке убывания возраста. У каждого из них он украл зажигалку, которая лежала в седельных сумках. Вечером, на привале, Сослан отправляется на охоту и приносит оленя: "Давайте разожжем костер", - говорят они и тщетно ищут свои зажигалки. С вершины дерева, где он ломал ветки, Сырдон насмехается над ними: "Они тоже, - говорит он, - ваши зажигалки ушли на охоту..."

К счастью, на соседней горе они увидели дым из дома и послали Сослана просить огня. Он приходит в дом великанов, которые заставляют его сесть на верхний конец скамьи; но они намазали скамью клеем, и он прилипает к дереву... Ксемика, посланного следом, постигла та же участь, и он так и застрял рядом с Сосланом. Затем снова Уорæзмæг. Вернувшись в лагерь, Сырдон разжигает костер, набивает себя мясом, вешает на усы две веревочки из trebuхи и, экипированный, направляется к дому великанов. Они приглашают его сесть, но он уклоняется: "Разве недостаточно того, что они сидят там в обратном порядке по возрасту?"

Неужели и я должен сидеть в том же ряду? Они - мои господа, они наполняют мешок пеплом, а я сижу на нем! Великаны тут же наполнили мешок пеплом и, естественно, залили его клеем. Но клей съедался пеплом и не давал никакого эффекта. И вот Сирдон ходит и водит великанов от одной нарты к другой - Сослан, Ксемик, Уорæзмæг, - и великаны его обильно поколачивают. Затем он возбуждает великанов друг против друга¹³, и они убивают друг друга. Тогда нарты умоляют его: "Избавь нас от этого унижения любым способом!" Сирдон не торопится: он занят тем, что поджаривает прилипшие к его усам нитки требухи и слизывает капающий сок. Я могу придумать только один способ вытащить вас отсюда, - говорит он наконец, - это пойти за большой нартовской пилой и отпилить вам поясницу! Они снова умоляют его: "Не делайте наш позор достоянием общественности, найдите что-нибудь другое!" Сирдон сжалился. Он нагревает большой котел с водой; в кипятке он растапливает клей и отпускает их. Они, в свою очередь, наедаются мяса.

В гневе на Сирдона они отрезали уголки рта его лошади. Сирдон сделал вид, что ничего не заметил, но отрубил хвосты трем другим лошадям. На следующий день, когда караван снова отправился в путь, а Сирдон шел впереди, три великих нарта обратились к нему: "Скажи мне, Сирдон, почему твой конь ржет на ходу? Он отвечает: "Он ржет, потому что видит, над чем смеяться". Они осматривают своих коней: нет ли хвостов...

"Но что мы будем делать с этим негодяем¹⁴? Если мы убьем его, нарты будут петь нам хвалу. Если оставим его так, он сделает нашу жизнь невозможной...". Подумали они и вот что сделали: наклонили дерево, привязали Сирдона к вершине за усы и дали дереву встать вертикально, а сами ушли. К счастью, тут появился пастух с отарой белых овец, который громко свистел в свою дудочку. Сирдон закричал: "Нет, нет! Я не хочу быть æлдаром ("вождем"), я не согласен!..." Пастух подошел и спросил: "Что ты говоришь? Что ты не принимаешь? - Нарты выбирают меня своим эльдаром, а я не соглашаюсь, и они привязывают меня здесь и оставляют, пока я не соглашусь. - Ну так поставь меня на свое место! - Хорошо, - сказал Сирдон, - но, может быть, ты не выдержишь, если тебя так привяжут? - Да, я выдержу..." Он развязал Сирдона, который связал его и сказал: "Скажи, что ты это сделаешь! С вершины дерева пастух повторяет: "Я согласен...". Но Сирдон уже поднял свой факел и шел по улицам Нартов, громко свистя во главе белого стада. Нарты были поражены такой добычей. Я получил ее, - говорит он, - как плату за ослов Уорæзмæга, Ксемика и Сослана!

Скомбинированная таким или иным образом и часто приукрашенная дополнительными эпизодами, эта история известна во многих вариантах (например, ONS, "L'expédition des Nartes", pp. 191-203). Иногда первоначальная шалость Сырдона была спровоцирована злым умыслом нартов. Вот, например, начало одного из вариантов.

б) *Ĵ. Šanajev 2, The Nartes and Syrdon, pp. 11-13 = LN, n°33 a, pp. 116-117*¹⁵.

Однажды Сосрыко, Урызмæг, Ксемик и Сослан отправились в экспедицию. Они пригласили Сырдона сопровождать их в качестве "младшего". Я, - сказал он, - сопровождаю вас, милорды? Мне не повезло с вами: конечно, чтобы заплатить мне, вы дадите мне трехлетних волов и овец, которые отелились только один раз! Вы снова нанесете мне это оскорбление...". (Он говорил так, чтобы заставить нартов дать ему именно такую плату, прекрасно зная, что из враждебности они всегда делают противоположное тому, что он хочет). - Не бойся, - ответили они, - если мы что-нибудь возьмем, ты получишь с нами равную долю". И они отправились в путь.

Нужно было переправиться через реку. Поскольку у Сырдона не было лошади, он уцепился за хвост лошади Сосрыко. На середине реки Сосрыко повернулся к Сырду и спросил:

"Когда лучше всего стричь ногти? - Если подумать, - ошарашенно ответил Сырдон. - Значит, тебе придется некоторое время пробыть в воде, - сказал Сосрыко и, вынув нож, спокойно подстриг ногти. Во время этой осадной ванны Сырдон побагровел от злости, что позволил так глупо поймать себя, и поклялся отомстить. (Далее следует кража зажигалок).

Злорадство Сырдона, когда он сопровождает нартов в их походах, иногда проявляется и в другом: он развлекается тем, что сбивает их с пути:

c) Vs. Miller, Os. Et. 1, 3, n^(o)1, Традиция о гигантах, p. 137 = LN, n°47 a, p. 146.

Однажды нарты отправились в поход под командованием Сослана. Сырдон был их проводником в горах и, как водится, весь день развлекался тем, что сбивал их с пути, так что ночью они были застигнуты врасплох в горах. Они увидели пещеру, вошли в нее, а на следующий день обнаружили, что спали не в пещере, а в углублении лопатки скелета великана...

Вот еще один образец этого богатого материала.

d) ONS. Как Сырдон снова обманул нартов, стр. 211-212.

Раздраженные дневной охотой без дичи, нарты выместили свою злость на Сырдоне. Они отправили его в угол леса, где, как они знали, есть водоем, и он вскоре утонул. Он высушил свою одежду и вернулся. Он рассказывает нартам, что видел удивительных животных, которые скрылись в глубине леса. Он направляет их к колючей чащобе, из которой с наступлением ночи они не знают, как выбраться.

Даже вне этих острых конфликтов нарты с недоверием относились к Сырдону. Например, в ONS, p. 409, когда пришло время делить добычу, взятую в крепости Гур, они сначала вырыли яму и посадили в нее Сырдона, опасаясь, что он поднимет шум во время дележа. Но это им не понравилось: когда они вытащили его из ямы, он открыл, что их обманул тот, кого выбрали первым.

4. Рассказы а-ля Насреддин Ходжа

Учитывая натянутые отношения между нартами и Сырдоном, а также то, как Сырдон попирает интересы нартов, неудивительно, что к Сырдону иногда привязывают истории из цикла "Насреддин Ходжа" или подобные. Вот несколько примеров.

a) Pamj. 1, n^(o)8, Как Сырдон сжег одежду нартов, с. 63-64 = LN, n°35, p. 12016.

У Сырдона была овца, которую он откормил с любовью, как откармливают овец на свадьбах (*токул*). Нарты решили съесть его. Однажды Урызмæg, Батрадз, Созырыко и Омар (из рода Алæгатæ) сказали Сырдону: "Вот наступит *каджмæт* (конец света): не надо ничего спасать, давай съедим твою овцу! - Хорошо", - сказал он. Он убил овцу, приготовил ее и подал на стол. Но через некоторое время, однажды, когда нарты купались, он взял одежду, которую они положили на берегу, и сжег ее, оставив только рубашки. Когда нарты вышли из воды и спросили его, где их одежда, он ответил: "Я сжег ее, - сказал он, - если это *каджмæт* и мы все умрем, то вам незачем хранить свою одежду, как мне хранить свой *токул*!"

b) Ратј. 1, н°18, Кража коровы Урызъмæга, стр. 91-93 = LN, н°35, заключительное примечание, стр. 120.

У снежнобороного Урызъмæга, старшего из нартов, была корова: она пропала. Долго искал он ее и наконец узнал, что ее украл Сырдон, сын Гатага. Обвязал он длинную веревку вокруг шеи своей собаки и пошел за ней. Она привела его в подземный [дом Сырдона](#)¹⁷, где в котле, висевшем над камином, варилось мясо его коровы... Сырдон пригласил Урызъмæга сесть, на мгновение отлучился - ровно настолько, чтобы взять голову коровы, завернутую в плащ, и подsunуть ее под сиденье Урызъмæга, - и с великими проклятиями заявил о своей невинности: "Пусть едят собаки и ослы, отец и мать того, кто сидит сейчас на голове твоей коровы!" Затем он подал Урызъмæгу немного мяса, и Урызъмæг ушел.

Через некоторое время собака привела его в подземный дом во время одного из отлучек Сырдона. Он перерезал горло всем детям Сырдона, бросил куски в котел и ушел. Когда Сырдон вернулся и увидел, что котел кипит, он начал радоваться. Но когда он исследовал котел большой вилкой, которой вынимали мясо (*фыдис*), он вернул голову, руку и ногу, и был огорчен.

c) ONS, L'invention de la fandyr, pp. 204-210.

Нарты построили красивый общий дом к празднику и хотели узнать мнение Сирдона. Дважды, загадочными словами, он дает им понять, что каминная цепь отсутствует в середине, а перед восточным окном отсутствует хозяйка дома. Они исправили эти две вещи и позвонили Сирдону. На этот раз он отказался, но Ксэмык избил его, и ему пришлось уступить. Он объявляет дом идеальным, но клянется отомстить: крадет и убивает корову Ксемыча.

Как и в предыдущем варианте, Ксэмыча ведет сука Сырдона (ср. *Ратј. 3*, р. 27-28) в "тайный дом, под мостом", - ведь у Сырдона два дома, этот и тот, по которому его знают все в деревне. Ксэмыч режет жену Сырдона и бросает ее в котел.

Узнав о своем несчастье, он вытаскивает из котла руку старшего сына, прикрепляет к ней как струны сосуды, по которым кровь поступает к сердцу, и начинает играть на этом мрачном инструменте, оплакивая своих сыновей и жену. Затем он отправляется к *никсэ*, где нарты приходят в восторг от этой музыки и обещают ему, если он подарит им этот инструмент, открыть все двери и относиться к нему с почтением. Он дарит его им (см. 6, 1-в. ниже).

d) ONS, Как Сырдон поминал своих мертвых, стр. 215-217.

Нарты критикуют Сирдона за то, что он не устраивает поминальный банкет в честь своих умерших - это губительно, но общество, которое любит пировать, к этому привержено. В конце концов Сирдон смиряется с этим, но готовит лишь шуточное пиво, которое обходится ему совсем недорого. То же самое происходит и с остальными. Вскоре становится ясно, почему. Пока глашатай созывает нартов, ему удастся (задавая вопрос: кто появился на свет первым, яйцо или курица?) спровоцировать ссору между глупыми людьми, которых он нанял для этого случая. Вскоре они ссорятся и опрокидывают котел. Когда приходят хозяева, Сырдон показывает им катастрофу, и они могут только оглядываться.

5. Сырдон, Урызмæг и леди Уруп

Вот несколько фрагментов любопытной истории, которая во многом представляет симпатию к Сырдону.

Бородатый цветок Урызмæг и Сир Уруп были заклётыми [братьями](#)¹⁸. Урызмæг жил среди нартов, а Сир Уруп - на небе. Однажды Сир Уруп, оставив на небе свою прекрасную жену, отправился в дальний путь. При этой вести Урызмæг оседлал своего коня Дурдура, взял скрипку, отправился в степи Кума и, сидя на камне, играл радостные мелодии, звук которых поднимался к небу и очаровывал Владычицу Урупа: то она танцевала, то пела. Урызмæг делал это каждый день.

Злой, веселый лжец (*гæдыдж*) Сырдон, сын Гатага, [кæвдæсарда](#)¹⁹ из знаменитого рода нартов Боратæ, решил, что Урызмæг не просто так каждый день ездит верхом в степи Кума. Однажды он выехал к нему навстречу и сказал: "Разреши мне отведать твоих болезней, мой господин Урызмæг! Ты один из самых прославленных нартов. Когда тебя нет с ними, они унылы, ни на что не годны. Какая же у тебя нужда каждый день изнурять своего коня, чтобы отправиться в степи Кума? Этот бесценный зверь очень худ. Они правы, молодые нарты, когда говорят, что твой разум уходит... Позволь мне отведать твоих болезней, мой господин! Ах, ты, лживый развратник Сырдон, - ответил Урызмæг, - неужели ты воображаешь, что узнаешь мои тайны?" Он улыбнулся и ушел, сказав: "Советую тебе молчать: ты не узнаешь ни моих планов, ни моих секретов! Во второй раз, неизвестно откуда, Сырдон обратился к нему тем же способом и получил тот же ответ. Но Урызмæг передумал и рассказал, какая галантность каждый день влечет его в степи Кума.

Услышав эти слова, Сырдон разразился таким хохотом, что из глаз его потекли слезы, и он упал на землю: "Как жаль, что нарты потеряли тебя, одного из самых выдающихся своих людей! Ты подбадривал их, оживлял в унынии! Вспомни, Урызмæг, как высоко ты стоял в их глазах!... Ах, правду говорит нартский юноша, что разум твой помутился! Возьми себя в руки, стряхни с себя безумие и т. д.". И еще долго он продолжал смеяться над наивностью старого героя. В конце концов Урызмæг сказал ему: "Ладно, давай заключим пари: если я ошибусь, то отдам тебе своего пестрого коня Дурдура. Но если я выиграю пари, ты должен будешь отдать мне своего трехногого коня, который бежит как ветер". Заключили они пари.

Сырдон вознесся на небо, к сире Урупу, и вынужден был признать: Урызмæг был прав. Он отчаивается и стонет, что потеряет своего трехногого коня, но добрая госпожа Уруп утешает его: "Нет, не огорчайся, я уверяю тебя, что ты не потеряешь своего трехногого коня. Пойди и скажи Урызмагу от меня, что я начинаю плохо думать о нем за то, что он позволил себе заключить пари с человеком, который ниже его по происхождению..." Сырдон вернулся к Урызмагу, дал поручение, и, действительно, Урызмæг оставил ему своего коня. А злой лжец Сырдон возвращается в Нарты, такой счастливый, что подметает улицы своей шапкой.

История усугубляется тем, что Урызмæг в свою очередь отправляется к госпоже Уруп; она принимает его в своей постели, где они приятно проводят ночь; сир Уруп, неожиданно вернувшись, застаёт их спящими и не причиняет им никакого вреда; но спустя некоторое время он отправляет свою жену к Урызмагу, к нартам, с запиской, не оставляющей сомнений: "ибо предательство исходило от тебя, Урызмæг!" Внезапно осознав свою вину, Урызмæг в смятении: он предал друга, заклётого брата! Обратившись к леди Уруп, он называет ее коварной женщиной и гадюкой, выхватывает меч и собирается убить ее, как вдруг...

"Куда не проникал Сырдон?" - говорится в тексте. Не было среди нартов тайны, которую бы он не знал. И вот он появился в нужный момент перед Урызмæгом - кто знает, где - и сказал ему: "Доброе утро тебе, мой господин Урызмæг, да отведаю я твоих болезней! Не позволяй сбить себя с пути и не забывай о том высоком звании, которое ты занимаешь среди нартов! Разве подобает тебе, славный Урызмæг, так горячиться? Нет, ты не должен убивать женщину своими руками: ты обесчестишь себя и свою семью. Ты можешь применить к ней обычное наказание для прелюбодейных женщин, то есть привязать ее к хвосту коня, которого ты отпустишь на волю в степи и в леса..."

Урызмæг мог только последовать совету Сырдона, "которого бог, - говорится в тексте, - создал специально, чтобы нарты не могли жить без него". Тогда Сырдон примирил Урызмæг и сира Урупа: они обменялись новыми невестами, которых оба согласились насладиться в одну ночь.

Г. Шанаев, *Нарт Урызмæг и Уæрп и æлдар*,

стр. 22-34 = LN, н°7 стр. 38-4320.

Напротив, вот несколько рассказов (н°6-8), в которых неприязнь Сырдона к нартам более серьезна.

6. Сырдон и войны Боратæ и Икссæртæгкатæ

В нескольких вариантах рассказывается о жестокой вражде между двумя великими нартскими родами - Икссæртæгкатæ и Боратæ²¹. Отчасти в этом повинен Сырдон.

1-а) *Pamj. 1, n°15, Les Æxsærtægkatæ et les Boratæ, pp. 82-83 = LN, n°46 a, p. 143.*

Конфликт разгорается следующим образом: икссæртæгкатæ убили молодого Крым-султана из рода Боратæ, но Боратæ ничего об этом не знают. Они долго искали его, но потом забыли. Однажды Икссæртæгкатæ устраивают пир для Боратæ и всех нартов. Они не пригласили Сырдона. Когда нарты возвращаются, они застают Сырдона сидящим на *никсæ*: "Да забудет тебя смерть!" - говорят они ему: "Мы забыли пригласить тебя на пир Æxsærtægkatæ...". Сырдон отвечает: "Мне никогда не будет приятно сидеть среди нартов за "столом крови" ²²". При этих словах Созырыко разгневался и схватился за рукоять своего меча: "Ты говоришь о "столе крови", раб! Сырдон, сын Гатага! Разве не обошлись с нами икссæртæгкатæ так, как всегда обходились с нартами? И ты утверждаешь, что они дали нам "стол крови"? Откуда ты это взял?" - "Но, да, это был "стол крови", а не обычный пир...", - и он подробно рассказывает об убийстве маленького Крым-Султана. Отсюда и война.

1-б) *Против Миллера, Ос. Эт. 1, 1, n°14, Soslan and Uryzmæg, pp. 73-75 = LN, n°46 b, p. 144.*

В этом варианте Сырдон, сидя на *никсæс*, просто говорит себе: "Странно: они убили лучших из них, а теперь приглашают их на пир! Но Владычица Ветров (*Uad-axsîn*) была доброй подругой (*lymmæn*) Сослана. Она повторила слова Сырдона своему возлюбленному, который тут же встал с пира - и завязалась *драка*²³.

1-с) *ONS, Æxsærtægkatæ u Boratæ, vendetta, pp. 381-389.*

Это Боратæ убили и заставили исчезнуть мальчика из другой семьи, который тщетно ищет его. Это вариация на тему эпизода, когда Сырдон украл корову Урызмæг, а сыновья Сырдона разрубили на куски молодого Икссæртæгкатæ (см. выше 4, 2). Сырдон в ярости сказал

убийцам: "Такого одиночку, как я, нетрудно обидеть! А тем временем твой мальчик гниет в кузнице Боратæ... Очевидно, ты боишься, не отомстишь Боратæ!.." Но в тот момент в деревне были только молодые Икссæртæгкатæ, так как старшие мужчины были в походах: они одни не могли отомстить за их смерть.

Боратæ спрашивают у Сырдона: "Что мы можем сделать, чтобы отвратить Икссæртæгкатæ?". Он отвечает: "Выкопайте их ребенка, отрежьте ему голову, насадите ее на шест и направьте на нее свои стрелы. Ничего более оскорбительного для икссæртæгкатæ вы не придумаете!". Боратæ следуют совету. Но люди Икссæртæгкатæ возвращаются, и начинается война.

2) ONS, *La mort de Xæmус*, pp. 318-319.

В этой версии убийство Ксæмыча, отца Батрадза, является эпизодом вражды между двумя семьями, возникшей в результате заговора, в котором участвовал Сырдон: Сæйнаг Ильдар, которого попросили убить Ксæмыча, не согласился бы, если бы хотя бы некоторые из Ахсæртæгкатæ не согласились. Сырдон подстрекает самых мерзких, отбросов этой семьи.

7. Сырдон и нартский голод

a) *Pamj. 2, n°11, Les terribles journées des Nartes, текст с. 35-36, перевод с. 31-32 = LN, p. 34, n. 2.*

Во время страшного голода у нартов остался только один бык - Субæлчи. Сырдон украл его, набил себя жареным мясом и повесил к усам нитки колбасы. Затем он распорол собаке бока и потащил ее, лишив кишок, к нуксæ, где измученные нарты катались по земле и взывали к богу. Он заговорил с ними, донимая их, натирая им губы кишками своей собаки, а сам, поворачивая язык то к одному, то к другому уссу, высасывал сок из двух ниток колбасы²⁴.

В порыве бунта Уорæзмæг нашел в себе силы пойти и застонать перед мудрой владычицей нартов Иксийн²⁵. "Что у меня есть? Нарты умирают от голода, катаются на нуксæ, а наглый Сырдон мажет им губы кишками своей суки... - Что ж, - тут же ответила она, - раз тебе их так жалко, у меня есть семь палат, полных всякой еды и питья. Пригласи их к себе и накорми. Я припрятала это для тебя в ожидании такого дня..." Уорæзмæг с радостью позвал нартов, которые поели и таким образом избежали смерти, не упоминая больше о Сырдоне.

b) *Pamj. 3, n^(o)1, Безымянный сын Урызмæга, текст и перевод стр. 3.*

История начинается со сцены голода. Бич нартов Сырдон натравливает свою суку на нартов, которые лежат, как трупы. Она облизывает их губы, ест их сандалии и ремни. Урызмæг предупреждает жену, та показывает ему запасы еды и питья и созывает нартов на пир. И больше о Сырдоне не говорят.

в) ONS, pp. 35-36. Очень близко к б).

d) *Šifner, In Praise of Narte Uryzmæg, pp. 71-72 = LN n^(o)6, b, p. 38.*

Бедствия и голод обрушились на нартов, у которых уже не было сил выходить на улицу. Однажды среди тех немногих, кому удалось дотащиться до нуксæ, на каменной скамье сидел Урызмæг в своей большой шуубе. Прибежала собака, набросилась на них, облизала бороду и так далее, а Сырдон смеялся над ними.

8. Сирдон, ле Нарт и Батрадз

В одном из вариантов истории о том, как Батрадз жестоко отомстил нартам за убийство своего отца Ксэмыча, Сырдон, несомненно, сознательно, дает смущенным нартам ужасно пагубный совет.

а) Ё. Шанаев 1, Месть Нарте Батрадз, с. 32 = LN, n°18 d, p. 67.

Батрадз, обращаясь к нартам на *никсæх*, сказал им: "Вы убили моего отца, я остался сиротой, и вы до сих пор не выплатили мне положенную по обычаю компенсацию. Поэтому я наточу свой добрый меч и по одному, а то и по двое, уничтожу вас". Испуганные нарты посмотрели друг на друга. Тогда хитроумный Сырдон, сын Гатага, отозвал главных нартов в сторону и сказал им: "Не берите на себя право быть судьями в деле об убийстве его отца! - Что же нам делать? - Пойдите и скажите ему: "Сохрани для нас свою милость! Ваши уста - ваш [суд26](#) ! Все, что ты прикажешь нам сделать, мы сделаем!" Если вы так с ним поговорите, он смягчится и сжалится над вами". Но когда нарты приходят к Батрадзу и говорят ему об этом, он отвечает: "Сыны псов, нарты! Поскольку "мои уста - мое суждение", я дам вам легкое задание..." И он навязывает им последовательно несколько невыполнимых заданий, позволяющих ему расправиться с ними.

б) Šifner, pp. 33-40 = LN n°18 b, p. 65.

В этом варианте Сырдон, переодевшись, переводит гнев Батрадза на других "ответственных" людей и спасает нартов.

с) ONS, Как Батрадз отомстил за отца, стр. 320-332.

Батрадз требует компенсации за убийство отца и преступление, совершенное против его матери до его собственного рождения (см. ниже п^{(o)9}). Сырдон сначала дает нартам тот же совет, что и в варианте а). Затем, после невыполнимых требований Батрадза, он соглашается спасти их при условии, что каждый год в "День разделения" они будут отдавать ему ленивых волов, больных телок и худых годовалых ягнят. Они соглашаются. Сырдон приходит к Батрадзу и говорит ему - неправду - что убийцы его отца - небесные духи. Батрадз выстреливает, как стрела из лука, и уничтожает собрание духов (см. вариант б).

Вот несколько историй о злодеяниях Сырдона по отношению к тем или иным нартам: Ксэмыку, Урызмæгу или Сослану-Сосрыко. Прежде всего к Ксэмыку и его молодой жене.

9. Сырдон, Ксэмыч и жена Ксэмыча

Батрадз родился, как мы уже [видели27](#) , из нарыва, образовавшегося на спине его отца Ксэмыча от плевка (или дыхания) матери. Как же все произошло так странно? У нас есть несколько версий этого события, и почти всегда виноват Сырдон, благодаря своему злобному любопытству, наглости или сплетням.

а) В. Миллер, Ос. Эт. 1, 1, Как родился Батрадз, с. 14-17 = LN, n°11, а, с. 50-51.

Нарт Ксэмыч, отправляясь на охоту, встречает юношу, который поражает его своими охотничьими навыками. Он делает предложение девушке из своей семьи, и они отправляются к родителям юноши, которые отдают ему свою дочь. Но мальчик предупреждает своего нового зятя: "Если кто-нибудь обвинит мою сестру, то либо она покончит с собой, либо тебе придется вернуть ее туда, откуда ты ее забрал! Прибыв в Нарты,

Ксэмыч поместил свою молодую жену на вершине башни, где ей, казалось, ничто не угрожало. Но, - говорится в тексте, - где же был Сирдон, бич [нартов28](#)? Однажды утром ему удалось найти ее, он посмотрел на нее и сказал: "Проклятая тварь, шлюха! Осмелился ли твой род когда-нибудь прийти в Нарты? Как долго ты собираешься оставаться в башне и не спускаться? После чего, естественно, девушка говорит Ксэмыку захлебывающимся от слез голосом, что договор расторгнут: "Твой [саулег29](#) Сырдон сказал мне такое-то и такое-то оскорбление, и я не могу больше жить здесь. Верни меня к моему отцу! Ксэмык может только согласиться. Она добавляет: "Я родила бы тебе такого сына, что в мире не было бы двух. Сейчас я подую тебе между плеч. Когда я подую, образуется комок. Сосчитай месяцы и вскрой его. Ребенка, который выйдет, брось в [море30](#)..."

б) Ё. Шанаев 1, Как родился Батрадз, с. 27-32 = LN, n°11, b, p. 52.

Когда незнакомец, "сын Бцена", отдал свою сестру Ксэмычу - за три тысячи рублей, - тот сказал ему: "Мы очень чувствительны. Если моя сестра услышит от кого-нибудь обидное слово, ты должен будешь вернуть ее к нам, потому что она не будет тебе полезна..."

Ксэмык поселил жену на седьмом этаже своего дома и запретил ей спускаться. На следующий день, когда Ксэмыч приходит к *никсæм*, нарты восхищаются его красивой одеждой; они узнают, что он женат. Как бы мы хотели увидеть, - говорят они, - женщину, которая шьет такие красивые одежды! Какая у нее фигура, какие пропорции! Но, конечно, у них нет возможности увидеть ее. Тем временем молодая женщина забеременела.

Но среди нартов есть злой Сирдон. Когда они, как обычно, выразили свое удивление по поводу жены Ксэмыча, Сирдон сказал им: "Почему бы вам не пойти и не увидеть эту женщину, которая вас так поразила? - Увидеть ее невозможно; если есть способ, сделайте это сами!" И вот Сирдон, пока Ксэмыча не было, заметил выходы из дома, проскользнул внутрь и посмотрел на молодую женщину. Он был поражен и сказал: "Ах, горе нартам! Разве это можно назвать красотой? Ростом она всего лишь с кусок оленины, который можно взять зубами, а низ ее волочится по комьям земли!" Вернувшись в *никсæс*, Сирдон отвечает на нетерпеливые вопросы нартов: "Могу ли я назвать красавицей женщину, которая волочит свой низ по комьям земли?...". Когда Ксэмык вернулся, его молодая жена сказала ему: "Отведи меня домой! Пришел человек, посмотрел на меня с вершины башни и начал меня порочить"...

... Когда они расходятся, она плюет за спину мужа: таким образом эмбрион переходит от матери к отцу.

с) G. Шанаев, Нарте Хэмыч, белый заяц и сын Хэмыча, Батрадз, с. 6-9 = LN, n°11, с, с. 52-53.

В этой мифологической версии девушка - дочь водяного джинна Дон-Беттыра, одна из "дочерей воды", которым осетинские девушки приносят в жертву яйца, пончики, кашу и пшено в субботу после пасхальной [недели31](#). Мелузианский пункт брака гласит: девушка может жить только при солнечном свете, прикрываясь черепаховым панцирем; поэтому она всегда, кроме ночи, будет носить эту маску.

Среди нартов, присутствовавших на свадьбе, был Сырдон, сын Гетæга, [кæвдæсард32](#) из прославленного рода Боратæ, проницательный человек, который жил, ничего не делая, по своей прихоти, и любил причинять [несчастья33](#). И вот он пытается выяснить, кто же эта невеста в черепаховой коже. Он садится в летающую колесницу, которая везет девушку в дом Ксэмыча. И пока нарты, как обычно, легкомысленные и беззаботные о будущем,

предаются празднествам, у Сырдона все время на уме только одно: эта дочь Дон-Беттира, которая появляется на людях только под черепаховой маской. Он ничего не может с собой поделаться: ему нужно найти способ заставить ее снять ее. Днем и ночью он бьет себя по лбу: ему хочется увидеть юную невесту во всем ее очаровании, насладиться зрелищем ее красоты. Он строит различные планы. Наконец он пробирается в спальню жениха и невесты и прячется под кроватью. Когда девушка снимает свой панцирь, великолепие ее тела озаряет всю комнату, как огонь бриллиантов: освещение не нужно... Она погружается в глубокий сон. Коварному Сырду только этого и надо. Он хватается скорлупу и бросает ее в огонь, где она сгорает. Перед рассветом Ксэмыч и его молодая жена хотят одеться, а она ищет свою раковину - тщетно. Тогда она поворачивается к мужу и говорит: "У меня больше нет моей маски, а без нее я не могу жить в жарком климате земли, мы должны расстаться навсегда". Но она была беременна... Ей хватило времени, чтобы передать зародыш Ксэмыку, и она мгновенно исчезла. Ее зародыш перешел к Ксэмыку в наросте, который образовался у нее на спине.

d) Против Миллера, Ос. Эт. 1, 3, №12, Accounts of Batradz, p. 48 = LN, №11, d, p. 53.

Невеста Ксэмыча - маленькая, некрасивая женщина, но она ему нравится. Он носит ее с собой в кармане, куда бы ни пошел, и она очень любит его. Проницательный Сирдон знает об этом и использует как предлог, чтобы перечить нартам: "У вас больше нет ни обычаев, ни [законов](#)³⁴! Один из вас носит жену на рукаве, другой - в кармане! Догадавшись, что Сирдон раскрыл его тайну, Ксэмыч сказал жене: "Боюсь, Сирдон будет смеяться надо мной перед нартами, потому что я ношу тебя. Будет лучше, если я отвезу тебя обратно к твоим родителям". Жена ответила ему: "Хоть мы и не спали вместе, у тебя родится прекрасный сын: на твоей спине вырастет опухоль", и так далее.

e) Ратј. 2, п^(о)8, Рождение Батрадза, с. 19-21 = LN, №11, e, p. 53.

Невеста Ксемика, Агунда, - сначала маленькая лягушка, которая превращается в прекрасную девушку с золотыми волосами и бровями, черными, как крылья ворона: ее звериный облик призван защитить ее от солнечного жара и земного холода. Мать отдала ее Ксемику с условием, что никто из жителей Земли не должен видеть и знать ее. Если он нарушит это условие, то должен вернуть девушку обратно. Ксемик клянется сделать это, кладет лягушку в карман и возвращается к нартам. Однажды Сатана готовит большой пир для всех нартов, молодых и старых, мужчин и женщин. Ксемик отправился туда со своей женой в кармане. Прислуживал бич нартов - [Сирдон](#)³⁵. Сирдон пролил чашу на головы старых нартов, крича: "Нарты, да не простит вас бог! Среди старых нартов сидят люди, у которых жены в кармане и которые приходят на пиры с молодыми невестами! Связанный клятвой, Ксемик вынужден отослать жену прочь. В этой версии он плюет ей на спину и делает ее беременной.

f) ONS, Рождение Батрадза, стр. 236-238.

Вариант, очень близкий к предыдущему. Молодую самку лягушки называют Всегон, "из рода Всег". Ксэмыч жестоко бьет Сырдона после его неосторожного поступка. Концовка обычная: это девушка, уходя, дует в спину мужа, перенося туда эмбрион.

10. Сырдон, нарты и старый Урызмæг

Против престарелого Урызмæга - а значит, и угрозы, ведь возраст в скифских землях не внушает [уважения](#)³⁶ - Сырдон с радостью служит убийственным замыслам молодого Нарта.

a) Рамј. 1, н°12, Как нарты хотели убить Урызмæга, с. 72-74 = LN, н°15, с. 57-58.

Все нарты собрались в доме Алæгатæ на *афæдзы-æмбырд-сыты-кувд*, т.е. на большую "ежегодную пирушку по случаю воссоединения". К этому времени Урызмæг сильно постарел и уже не принимал участия в пирах и праздниках, он едва тащился на *ныксæ*. Молодые нарты хотели, чтобы он умер в позорном пьянстве, но не знали, как заманить его на свой пир. Долго думали они, но тщетно. В конце концов, злой Сырдон сказал им: "Не волнуйтесь, я приведу к вам Урызмæга, и вы сможете насладиться его старостью! Сырдон отправился искать Урызмæга на *ныксæ* и сказал ему: "Здравствуй, мой старец! Почему ты сидишь так печально? Сегодня у алæгатæ большой пир, и молодые нарты просили меня пригласить тебя". Урызмæг отказался, и Сырдон вернулся на пир. Его попросили повторить попытку. Он пошел, почесывая голову своей палкой, и сказал Урызмæгу: "Нет, недостойно тебе не быть среди нартов!" "Иди, старик, - сказала Сатана Урызмæгу, - возьми мой маленький шелковый платок: если нарты захотят причинить тебе зло, брось его на землю.

Во время пира Урызмæг выпивает столько, что кровь приливает к глазам: он выбрасывает платок, и тут же, предупрежденный магией, Сатана молит бога послать на землю Батрадза. Разъяренный и разгоряченный, Батрадз появляется на пороге Алæгатæ как раз в тот момент, когда Нартес и Урызмæг, по обычаю, обмениваются загадками. Он вбегает в комнату. Но Сырдон успевает превратиться в ласточку. Когда он улетал, Батрадз отсек ему хвост мечом: говорят, что с того дня у ласточек хвосты раздваиваются. Затем Батрадз устроил прекрасную расправу над нартами.

b) ONS, How Batradz saved Uryzmæg, p. 258-262.

Близкий вариант. Сырдон передает приглашение Боратæ в наглой манере: "Хочешь идти - иди, не хочешь - не иди! Во время пира Сырдон замечает уловку Сатаны: у него под одеждой спрятана воронка, в которую он наливает жидкость. Сырдон советует Боратæ произнести тост стоя. Тогда Урызмæг использует шелковый платок. Сырдон сбегает по дымоходу.

11. Сырдон и Сослан

Но именно на Сослана (или Сосрыко) постоянно направлена злая изобретательность Сырдона. Мы видели, что в одном из вариантов это уходит корнями в далекое прошлое: к их рождению.

В других историях, где герои не родились вместе, их взаимная неприязнь объясняется по-другому.

a) ONS, Why Syrdon became Soslan's enemy, pp. 112-117.

Однажды Сырдон привел своего сына к нартам и сказал им: "Возьмите его в качестве мишени и пускайте стрелы. Если кто-то из вас попадет в него, мне будет очень плохо. Но если вам не удастся убить или ранить его, вы заплатите мне по быку за каждый дом! Молодые нарты с энтузиазмом согласились. Несколько дней, с утра до ночи, пускали они стрелы в мальчика: ни одна не попала в него, а Сырдон уже готовился получить волов. В это время из похода возвращается Сослан. Юноши сообщают ему об этом, окружают его так, чтобы Сырдон его не видел, и ведут к месту игры. Он убивает стрелой мальчика-мишень. Сырдон роет могилу и хоронит сына. Так они с Сосланом стали врагами.

b) ONS, *Naissance et trempe de Soslan*, pp. 74-77.

Когда он родился, Сослан попросил небесного кузнеца Курдалегона вымочить его в волчьем молоке, чтобы его тело стало твердым, как сталь. Сатана попросил Курдалегона сделать это, и тот согласился. Нарты, ничего не понимая, смотрели, как он копает бассейн в большом дереве. Сырдон догадался, что это для того, чтобы замочить новорожденного, и воскликнул: "Смотрите, что он делает! Он вырезает бассейн на четыре пальца длиннее!" Подумав, что ошибся в измерениях, Курдалегон укоротил свой проект. В результате, купаясь в молоке волчицы, Сослан не может вытянуть ноги, и его колени остаются уязвимыми. Здесь он и умрет.

Враждебность Сырдона проявляется в разных формах, более или менее серьезных, вплоть до финального нападения. Во-первых, есть история, в которой Сырдон получает удовольствие только от того, что рассказывает Сосрыко о несчастье, которое с ним случилось, и насмехается над ним.

12. Сырдон и два "юнца" из Сосрыко

На рассвете двое молодых товарищей Сосрыко (*кæстæртæ*³⁷) отправились сами, без старшего (*ксистæр*), на боевую встречу, которую Сосрыко устроил с тремя ногойскими воинами: задержанный уловкой прекрасной Агунды, своей любовницы, Сосрыко в полдень был еще в постели. Ногойцы легко убили двух юношей. Сырдон, проходя мимо дома Сосрыко, крикнул ему: "Как сладко отдыхать в объятиях прекрасной Агунды! А между тем солнце уже взошло, и Сосрыко нет дела до того, что там давно убиты два юноши!" Сосрыко вскакивает с кровати и так сильно ударяет Агунду локтем, что она теряет сознание. Он приходит как раз вовремя, чтобы убить трех ногойцев, и возвращается, нагруженный оружием врагов и двумя своими "отроками".

Ї. Šanajev 1, *Sosryko*, pp. 3-5 = LN, n°22, p. 84.

В следующей истории Сырдон обманом заставляет Созырыко взяться за особо опасное задание.

13. Сырдон, Созырыко и ничья

a) Памж. 1, n°14, *Как Созырыко убил героя Мукару, сына Пара*, с. 76 = LN, n°21 d, с. 81.

На нартов обрушилась очень суровая зима. У них не было корма для больших табунов лошадей, которые умирали от голода. Они собрались и долго совещались, не находя никакого решения. Тогда злой Сырдон, сын Гетæга, сказал им: "Владыки нартов, да съем я ваши болезни! Трудно спасти ваших коней, если вы не перегоните их к морю, где поля и степи свободны от снега и холода. Но кто из вас может это сделать? Урызмæг уже стар, а все остальные слишком горды. Но я знаю, что если богатые степи там не спасут ваше состояние, то вам конец: гоните туда свои стада! Собрались нарты. Среди них были Урызмæг, Челаксæртæг, сын Кыза, Сæйнæг-æлдар, Хæмыч, Сослан и Созырыко. Когда они собрались вместе, нарты сказали: "Давайте произнесем заклинания: кого они укажут, тот и поведет табуны коней нартов в богатые степи у моря!" Произносить заклинания выпало Сырду. Он вывернул наизнанку свой жалкий головной убор и собрал *ксал*³⁸ всех нартов, включая Созырыко. Сырдон не любил Созырыко. Поэтому он взял *ксал* Созырыко и спрятал

его между пальцами, а остальные положил в шапку. Он бросил жребий, как было принято, один раз и два раза просто так. В третий раз, естественно, он "принес" ксал Созырыко и вернул ему. Затем Созырыко собрал все большие табуны нартских лошадей и погнал их в богатые степи у моря - там его ждали опасные приключения, как, несомненно, предвидел Сырдон.

b) ONS, Сослан и сыновья Тара, стр. 94-95.

Именно Урызмæг в ту страшную зиму сообщил нармам, что единственные доступные пастбища - у опасных сыновей Тара, Мукара и Бибыка. Сырдон подстроил жребий и выбрал Сослана. Сначала Сослан думал убить его, но потом понял, что если он это сделает, то покажется, что он боится экспедиции, и пощадил Сырдона.

14. Сырдон, Челаксæртæг и нагрудник Сосрыко

У алæгатæ было все, что они могли съесть и выпить. Однажды они пригласили нартов, которые разделились на четыре команды для пиршества. Одну возглавил Урызмæг, другую - Хæмик, третью - Сосрыко, четвертую - Челаксæртæг, сын Ксиза, богача из сословия *фæрсаг*³⁹. Нарты стали пить и носить санты. Сырдон прислуживал. Они пили неистово, и между Сосрыко и Челаксæртæгом вспыхнула ссора: первый заявил, что *фæрсаг* не имеет права председательствовать за столом. Челаксæртæг запротестовал и вызвал Сосрыко на танец. Ставками были: со стороны Челаксæртæга - его сестра, прекрасная Агунда; со стороны Сосрыко - "нагрудник Церека" (*Ceredzi sgær*), который не мог пробить ни один удар, "шлем Бидаса" (*Bidasy taka*) и его нартский меч. В первом поединке, состоявшем из довольно простых танцев, Челаксæртæг уже одержал верх над Сосрыко, крутясь как мельничное колесо на кинжалах нартов. Следом за Алæгатæ принесли знаменитый кубок с четырьмя ручками, называемый *Нартамонгæ* ("Разоблачитель нартов"). Сырдон наполнил ее различными напитками, змеями, ящерицами, лягушками и всем, что удалось найти, и Алæгатæ сказал: "Тот, кто станцует с *Нартамонгæ* на голове, ничего не пролив, будет лучшим танцором! Сосрыко станцевал и выпустил несколько струек жидкости. Челаксæртæг, танцуя, достал из чаши змею или ящерицу и ударил ею Сосрыко в грудь. Когда он сел, нарты отдали ему победу.

Тогда Сосрыко сказал Челаксæртæгу: "Я покажу перед тобой все свои нагрудные знаки. Если ты узнаешь нагрудник Церека, возьми его!" Так он и сделал, и Челаксæртæг был весьма смущен: все выставленные нагрудные знаки были похожи... Сырдон отозвал Челаксæртæга в сторону и сказал ему: "Теперь он пытается обмануть тебя, он не отдаст тебе выигранный тобой кол. Садись на коня, бери копье, подстегивай коня и объезжай нагрудники с криком: "Это битва, нагрудник Церека!" Тогда нагрудник Церека сам собой вскочит на ноги и придет к вам, ибо он любит битву. Возьмите его. Иначе, добровольно, Сосрыко не отдаст его вам!" Челаксæртæг последовал совету и взял доспехи, а вслед за ним и Сосрыко в свою крепость.

Ј. Šanajev 1, *Les Alægatæ*, pp. 5-9 = *LN*, n°25, a, pp. 96-97.

В один из эпизодов спровоцированной таким образом войны Сырдон вмешивается особенно жестоко.

15. Сырдон и смерть молодого союзника Сослана

а) *Рамј. 2, н°15, Войска Горийской крепости, текст с. 49-50, перевод с. 45-56 = LN; н°25, d, с. 98-99.*

Сослан с вызванными им нартами осаждает крепость Гори, где живет Джелакссардтон, сестру которого он хочет завоевать. У Джелакссардтона есть три безошибочные волшебные стрелы. Совсем юный нартский мальчик Зимайксуэ попросил сопровождать Сослана, и тот в конце концов принял его. Во время осады он сказал Сослану: "Я пойду, сяду на вершину черной скалы, возвышающейся над крепостью, и разнесу ее в щепки. А тем временем Желязны выпустит в меня одну из трех своих стрел. Она попадет мне в ногу, в голень, и я упаду с вершины скалы. Тогда ты возьмешь меня, прежде чем я упаду на землю, и понесешь меня, пока не перейдешь семь ручьев. Тогда будет так, как пожелает Бог: мы возьмем крепость и приведем к тебе прекрасную Агунду. Если ты не сделаешь того, что я тебе сказал, я умру, а ты потерпишь поражение". Тогда Зимайксуэ взбирается на скалу и посылает с нее вниз валуны, разрушив целый квартал крепости. Подняв ногу, Джелакссардтон пускает в него стрелу; стрела попадает ему в ногу, и мальчик катится вниз по склону, как сноп пшеницы. Сослан двумя мощными руками протягивает ему свою черную бурку, подхватывает его, прежде чем он коснется земли, и уносит. Он уже перешел три ручья, когда встретил Сирдона, принявшего облик старика, несущего через плечо старый мешок, грабли и сломанные вилы. Куда ты так спешишь, старик?" - спрашивает Сослан. - Нарты только что взяли крепость Гори: возможно, мне удастся там что-нибудь прихватить, так что я иду быстро... Но ты сам похож на Сослана. Куда ты идешь с этим мертвецом? J`eræхсаи, сын Деденега, взял с собой прекрасную Агунду..." Сослан не поверил этой речи и продолжил путь. Ему оставалось пересечь лишь седьмой ручей, когда перед ним снова появился Сирдон в облике старухи-пряжи. Она удивилась: "Ты ведь Сослан? Что за мертвец? Нарты взяли крепость Гори, а Й`ерæхкау, сын Деденега, взял Агунду в жены..." На этот раз Сослан поверил словам женщины, положил тело мальчика на свою бурку, поставил ее на курган и побежал к своему войску: там спокойно ждали вестей о нем. Осознав свою ошибку, он вернулся к кургану и обнаружил, что мальчик мертв. Сирдон забросал его "трупной грязью". Сослан увидел улики и распустил свое войско. Что касается Сослана, то он перерезал горло быку, вытряхнул из брюха оболочку и вошел в брюхо, как раз между июнем и [июлем40](#).

б) *В. Миллер, Ос. Эт. 1, 1, Урызмæг и Созрыко, с. 44-45 = LN, н°25, b, p. 9841.*

В этом варианте, где противник Созрыко называется Чилаксæрдтон, не Созрыко, а один из нартов его войска, Урызмæг, подхватывает мальчика, когда тот падает со скалы, его нога пронзена стрелой, вышедшей через колено. В те времена, - говорится в тексте, - если несли [умирающего] через три долины, он не умирал". Поэтому Урызмæг взвалил мальчика на спину и принялся нести его через три роковые долины. Две из них он уже прошел, но тут появился Сырдон, бич нартов. Он сказал Урызмæгу: "Ага, Урызмæг, твой отряд в смятении, а ты взвалил на спину сына ведьмы и несешь его...". При этих словах Урызмæг бросил свою ношу, и мальчик умер.

И наконец, великое преступление Сырдона: убийство - по доверенности - Сослана (или Сосрыко).

16. Сырдон и убийство Сослана (Сосрыко)

а) Памж. 1, n^(o)6, Как Сосрыко женился на дочери Солнца и как он умер, с. 46-47 = LN, n°28, а, р. 104 и n°29 b, pp. 107-108.

Сосрыко на своем коне возвращается из мира мертвых, куда он отправился, чтобы посоветоваться со своей первой женой, ныне покойной. На обратном пути она предупредила его, чтобы он не останавливался перед любыми предметами, которые ему попадутся. Повинуясь этому приказу, он оставил на земле золотые монеты и золотой лисий хвост. Но тут он заметил старый чепец. Он сказал себе: "Зачем я послушал эту неверную, легкомысленную женщину? Я потерял сокровища...". И он поднял старый чепец, сказав: "Он будет отлично смотреться на наших молодых девушках, когда они будут вытирать мельницу! Теперь этот чепец был лишь формой, которую принял сын Гетæга, лжец (*гæды*) Сырдон. Сырдон вошел в сердце Сосырыко и его коня. До этого момента никто на земле не знал, как можно убить Сосырыко и его коня, ведь они были неуязвимы. В какой-то момент на дороге, когда Сосырыко, недовольный своим конем, угрожал и бил его, конь сказал ему: "Не простит тебя Бог, Сосырыко! Смерть может прийти ко мне только из-под копыт! - А я, - ответил богатырь, - могу умереть только от своих ног, потому что ноги у меня из простого черного железа, а все остальное тело - из чистой черной стали! И пока Колесо Барсага не прокатится по мне и не отрубит мне ноги, я больше не умру! Только Колесо Барсага может дать мне смерть..." Выслушав все, Сырдон выскочил из кармана Сосырыко. Он позвал чертей, и они стали пускать стрелы в копыта коня. Конь сказал: "Меня убили. Возьми мою шкуру, сделай из нее [буржуйку](#)⁴², набей ее соломой, и я постараюсь доставить тебя [домой](#)⁴³...". Сосырыко так и сделал. Но когда Сырдон услышал, что сказал конь, он побежал под землю и с гневом сказал чертям: "Ослы вы! Раскалите острия своих стрел и бросайте их, красные, как огонь!" Черти послушались, и стрелы попали чучелу коня в живот, подожгли его: вся кожа сгорела. Пришлось Сосырыко идти домой пешком.

Спустя некоторое время, во время охоты, Сосырыко вдруг обнаруживает, что его преследует "Колесо Барсага" - зубчатое колесо, странное, одушевленное оружие, которое разговаривает. Оно катится с огромной скоростью, отрезая ноги спутникам Сосырыко. Он пускается в погоню, но как до него добраться? Он тщетно просит разные деревья (платан, ольху) остановить Колесо: они отказываются, и он проклинает их. Береза оказывается смелее; благодаря ей Сосырыко может сначала тремя стрелами разбить три зуба (*дандæг*) Колеса, а затем схватить его и ударить мечом. Он благословляет березу и уносит Колесо в плен к нартам. Оно оставалось там двенадцать лет, и нарты использовали его для перевозки навоза на свои поля. В конце концов его отпускают, дав торжественную клятву перед богом убить своего хозяина, Барсага.

Проходя через деревню, она встречает девушку - не кто иная, как Сырдон, - которая спрашивает ее: "Куда ты идешь, Колесо Барсага? - Я иду убить своего хозяина! - А зачем его убивать? Он один из лучших нартов. - Сосырыко заставил меня поклясться перед богом, что я убью Барсага. Тогда Сырдон сказал Колесу: "Не обманывай ни бога, ни Сосырыко, сделай вот что: не убивай Барсага, а отруби ему кончики десяти пальцев на руках и десяти пальцев на ногах; тогда он сделает тебя еще лучше (то есть сильнее), чем ты был!" Колесо не послушалось и продолжало катиться, а Сырдон исчез. Во второй раз, в середине деревни, в облике старухи, и в третий раз, в конце деревни, в облике старика, Сырдон задает тот же вопрос и дает тот же совет. В конце концов, Колесо говорит себе, что эта девушка, эта старуха и этот старик не заинтересованы в том, чтобы дать ему этот совет, и следует ему: отрубает Барсагу кончики пальцев, - и с тех пор, говорит сказочник, у мужчин пальцы стали неодинаковой длины.

Вскоре после этого Сосырыко оскорбил дочь Солнца, купавшуюся в море, и она наняла Колесо Барсага в обмен на двенадцать сытых коров, и однажды, когда Сосырыко охотился, Колесо неожиданно свалилось на него и отрубило обе ноги. Искалеченный герой просит ворона пойти и предупредить нартов Боратæ; ворон отказывается, и Сосырыко проклинает его. С той же просьбой он обращается к ласточке, которая соглашается, благословляет его и выполняет его поручение. В конце концов, после долгого сопротивления, Сосырыко разрешает похоронить себя и смиряется с тем, что будет жить среди мертвых.

Каждое утро Сырдон демонстративно уходит из деревни, плачет, бьет себя палкой по голове и говорит обычные слова о мертвых, чтобы не обидеть родных: "Сосырыко, Сосырыко, как же мне жить, когда тебя уже нет в живых? Я умер, Сосырыко, я пропал, дом мой разрушен и так далее". Затем он вывел из конюшни прекрасного белого коня, любимого коня Сосырыко, оседлал его, положив на спину колючее растение, и сел на него: кровь коня текла под седлом. Так Сырдон добрался до кладбища, до могилы Сосырыко. Там он обегает могилу, импровизируя несколько вариаций на тему: "Как я рад твоей смерти, Сосырыко! Затем он забирался на крышу могилы, садился, делал всякие неподобающие вещи и, наконец, облегчал свой желудок. Он повторял эту процедуру каждый день. Однажды Сосырыко надоело. Из страны мертвых он направляет стрелу в сторону крыши своей гробницы и, пока Сырдон облегчается, стреляет... Стрела попадает Сырдону в макушку, и он замертво падает на землю.

б) Ё. Шанаев 1, Смерть Сосырыко, с. 9-12 = LN, n°29 а, с. 105-107.

Сирдон не дает Колесу никакого совета, и тот придумывает, как отрубить своему хозяину кончики пальцев, чтобы освободиться от клятвы. Когда во второй встрече Колесо отрубает Сосырыко ноги, рядом с ним неожиданно появляется Сирдон. Сосырыко сказал ему: "Вот мой конь, оседланный и с уздечкой. Иди и расскажи нартам, что со мной случилось! Сырдон взобрался в седло и стал кружить вокруг Сосырыко, донимая его ирониями. Благословив волка, сову и ворона, которые отказались есть его плоть, Сосырыко попросил ласточку пойти и рассказать нартам; она пошла, вернулась, и он благословил ее.

Нарты были на *никсэ*, когда прилетела ласточка и стала кричать над ними. Сирдон, который был там, говорит: "Слушайте, нарты, ласточка принесла вам новости!" Все замолчали. Сирдон продолжал: "Она говорит, что Сосырыко убил столько дичи, что не может ее вернуть. Пошлите ему в лес несколько повозок! Нарты едут на повозках, но вместо дичи привозят Сосырыко обратно. Сосырыко говорит им: "А теперь, нарты, дайте мне возможность убить Сырдона своими руками, и тогда я уйду на свое законное место! Они подтаскивают к нему Сирдона, и он убивает его своими руками. Затем с великой скорбью хоронят Сосырыко и кладут Сирдона к его ногам. По другим сведениям, Сирдона ставят у его ног вертикально, как *кирту* (погребальный памятник)⁴⁴.

с) Ратј. 2, n^(o) 6, Смерть Сослана и Колесо Ойнона, текст с. 19-21, перевод с. 15-18 = LN, n°29 с bis, р. 109.

Во время охоты Сослан встречает красивую девушку, которая предлагает ему себя, а он отказывается и оскорбляет ее. Она - дочь "отца Иоанна" ⁴⁵ (он же "небесный Марсуг" ⁴⁶). Она жалуется отцу, и тот приказывает своему слуге, "Колесу Ойнона" (*Ojnoni⁴⁷ calx*), броситься на Сослана. После закалки у небесного кузнеца Курд-Алаугона Колесо Ойнона отправляется убивать Сослана. Увидев его, Сослан бросается в погоню. Он проклинает сначала ольху, потом граб, которые не могут остановить Колесо. Но оно приходит в рощу орешника, где запутывается в хмеле, и Сослан может до него добраться: он благословляет эти два растения. Он идет, чтобы разорвать Колесо на куски, но она просит его об отсрочке,

как это принято у побежденных на Кавказе: она клянется, что через три дня будет на встрече на кургане Харам; там Сослан сможет убить ее. Сослан отпускает ее.

Колесо в отчаянии поворачивает назад. Откуда ни возьмись, появился Сирдон. Почему ты возвращаешься в таком отчаянии?" - спросил он. - Я поклялась Сослану, - ответила она, - что через три дня буду на кургане в Хараме, и он убьет меня. Тогда Сирдон сказал: "Когда Курд-Алаугон закалял твою сталь, я был там и украл немного твоего железа. Я верну его тебе. Намочи себя снова, заделай сколы, - и, когда Сослан будет спать вон там (на кургане), пройди по его коленям: все остальное его тело пропитано [борамæз48](#), и ты не сможешь его разрезать".

И вот это случилось. У Солсана отрезало ноги. Тем не менее он преследует Колесо Ойнона на ходулях, которые он быстро приспособил к своим культям. Он уже почти достиг его, когда Сирдон говорит Колесу: "Иди по вспаханной земле! Ходули Сослана проседают, и он не может идти дальше...

Сослан долго стоит, купаясь в собственной крови. Он проклинает ворона и лису за то, что позволили себе соблазниться кровью, и благословляет волка за то, что тот добродетельно отказался. Вдруг перед ним появился Сирдон, весь в слезах: "Доблестный нарт Сослан, ты действительно не заслужил этой бесславной смерти...". Сослан сказал ему: "Перестань плакать, иди и расскажи нартам о моем несчастье! - Я не могу идти пешком, поэтому возьму твоего коня... - Я дал слово, что не позволю никому другому сесть на моего коня у меня на глазах; так что иди и седлай его в укромном месте!" Сирдон завел коня в чащу. Он подложил под седло колючее растение и сел в седло. Когда он проезжал мимо Сослана, а бедное животное брыкалось, он сказал: "Какой плохо обученный у тебя конь, Сослан! - Он еще пригодится кому-нибудь - поскорее скажи об этом [Иксийне49](#)!

На своем потном, окровавленном коне Сирдон прибывает в деревню и застаёт нартов, сидящих у нарты [Алæг50](#). Услышав новости, они готовят такую красивую гробницу, что Сослан соблазняется войти в нее живым. Перед тем как войти, он составляет завещание: меч, нагрудник, лук он оставляет Й'ерæхкау, сыну Деденега, чтобы тот отомстил за его смерть на Колесе Ойнона; коня - через год, чтобы он был отдан Сирдону... Оставшиеся в живых [Æxsærtægkatæ](#) исполняют это завещание. В конце концов Джерæккау ловит Колесо и разрывает его на куски. Что касается Сирдона, то однажды, когда он вел его к воде, лошадь Сослана так сильно ударила его ногой, что он умер.

d) ONS, The Death of Soslan, pp. 167-186.

Похожая на предыдущую версия, с некоторыми интересными вариациями.

Когда Бальсег, отец прелестной презираемой девушки, посылает Колесо против Сослана, он издали предупреждает его: "Берегись, сын нартов! - Какое оружие у тебя есть, - отвечает Сослан, - чтобы надеяться убить меня? - На тебя обязательно что-нибудь упадет, только жди! - И какую часть тела я должен предложить для удара? - Твой лоб!

В этот момент Сослан видит, как появляется Колесо. Оно ударяет его по лбу и отскакивает. Сослан пытается поймать его, но оно ускользает. Бальсег снова кричит: "Осторожно, оно возвращается к тебе! - Что мне использовать против него на этот раз? - Твою грудь!"

Колесо с треском ударяется о грудь Сослана. Герой успевает поймать его и ломает две спицы. Колесо умоляет и обещает впредь быть колесом Сослана, а не Бальзеге, и Сослан дарует ему милость. Когда оно поворачивало назад, перед ним появился губительный

Сырдон. "Счастливого пути, Колесо Бальзег! - Не называй меня больше Колесом Балсег, иначе Сослан убьет меня. Теперь я - Колесо Сослана. - Так вот что стало с твоей силой и мощью? иронично спрашивает Сырдон. - Замолчи, не возбуждай мою злую натуру. Я один из тех, кто умеет держать свои клятвы! - Возьми кровь из своего мизинца, и ты освободишься от клятвы. Разве ты не знаешь, что убить Сослана должен ты? Попробуй, напади еще раз!

Колесо колеблется, взвешивая риски, но Сырдон подсказывает ей, что она может застать Сослана врасплох во время его сна. Она быстро отправляется в Курдалегон за недостающими спицами и отправляется в путь. Но в тот день Сослан не стал дремать, и Колесо отрезало ноги двенадцати его спящим спутникам. Вернувшись, Сослан отправился в погоню за Колесом, проклиная множество видов деревьев, которые отказались противостоять Колесу, пока его не остановили орешник и хмель. Сослан сломал несколько спиц своими стрелами и благословил два растения. Когда, подняв меч, он собирается разорвать Колесо на куски, она умоляет его, обещая пойти и убить двенадцать мужчин из своей семьи в качестве компенсации за двенадцать спутников Сослана. Сослан отпускает ее.

Сирдон предстает перед Колесом в облике старика: он предлагает ей выполнить обещание задешево, просто срезав ногти на руках и ногах двенадцати мужчин из ее семьи. Колесо не соглашается. В облике старухи, а затем юноши Сирдон повторил свой совет. Под впечатлением от согласия этих трех людей Колесо подчинилось. Время от времени Сирдон появляется и в своем собственном обличье, чтобы побудить его к мести. Колесо сопротивляется: разве не Сырдон принес ему несчастья? Сырдон не считает себя побежденным. Однажды, когда Сослан на животе ползет к дичи, она перекачивается через него, бьет его по коленям и отрубает ноги.

Конец истории очень похож на вариант а. Сырдон омрачает последние минуты жизни Сослана, заявляя, что нарты остаются пировать, не заботясь о нем, а затем готовят для него гроб и никчемный саван. Именно юный кузен Сослана после игры в перевертыши с трудом ловит Колесо и разламывает его надвое на могиле Сослана. А Сослан через одно из трех окон, которые он сделал в своей гробнице (одно обращено на восток, другое - в зенит, третье - на закат), выпускает стрелу, которая попадает Сырдону в макушку и убивает его.

e) Pfaff, n^(o)3, Voyage de Sozruko dans le monde souterrain, fragments, p. 173 = LN, n°29 c, p. 108, and pp. 113-114.

В этом измененном варианте главную роль играет Сирдон, который вмешивается совсем по-другому.

Однажды Созруко захотел навестить мертвых, но не смог найти дверь в их дом. На небе жил Балсик, у которого было большое [Колесо51](#), и это Колесо знало дорогу в подземный мир. Созруко попросил Балсика одолжить его ему. Балсик согласился. Но чтобы привести Колесо в движение, он положил его сначала на лоб Созруко, потом на его [колени52](#); Колесо двинулось в неправильном направлении и перерезало обе ноги Созруко. Хотя у него не было ног, Созруко погнался за ним, но оно было уже далеко и вскоре исчезло. Не зная, что делать, Созруко спросил совета у умного Сырдона, который сказал ему: "Чтобы достичь цели, пойди и возьми лучшего коня в большом табуна, перережь ему горло и вычисти всю грязь из его [брюха53](#)...". Когда это было сделано, вдали показалось Колесо. Созруко погнался за ним и в конце концов оторвал две спицы, но оно бросилось в Черное море.

17. Сирдон и конец Нартов

Конец рода нарттов - помимо трагической гибели нескольких из них - описывается по-разному, но всегда это результат божественной кары: Бог наказывает их за жестокость или за нечестивую гордыню. По одной из версий, у истоков этой финальной катастрофы стоит Сирдон.

Нарты победили многих противников, и им не с кем было помериться силами. Они подумали: какого еще врага они могут спровоцировать? Тогда пагубный Сырдон сказал им: "Вы все время молитесь Богу. Испытайте его силу! Нарты ответили: "Но мы не знаем, где он. - Разозлим его, и он покажет себя. - А как мы можем его разгневать? - Что за тупые у вас умы! Перестаньте молиться ему, забудьте его имя, сделайте вид, что его нет! Измените двери в своих домах, сделайте их достаточно высокими, чтобы вам не приходилось нагибаться, чтобы Бог не думал, что вы склоняетесь перед ним. Сделайте это, и Он придет к вам.

Так поступили нартты, и Бог послал им ласточку в качестве парламентаря: чем же он их обидел? Нарты в один голос ответили, что они достаточно долго служили ему, чтобы он не соизволил показаться, и что они хотели бы увидеть его и помериться с ним силами.

Бог отправляет своего посланника обратно со вторым вопросом: если он сильнейший, хотя бы они, чтобы их раса погибла полностью или хотя бы сохранилась в вырождающихся потомках?

Нарты решают окончательно погибнуть: им нужна вечная слава, а не жизнь. И Бог начинает. Сколько бы пшеницы они ни обмолотили за день, они получают только один мешок зерна. Но нартты хитры: они делят свой урожай на стога по семь снопов и молотят каждый стог отдельно: из каждого получается по одному мешку зерна. Тогда Бог изменил свое проклятие: днем колосья зерновых на их полях всегда были зелеными, а созревали только ночью. Нарты попробовали собирать урожай ночью, но едва они ступили на свои поля, как колосья снова зазеленели. Но они нашли хитрость. Они приготовили стрелы с остриями, которые раздваивались, как ножницы, и ночью бросали их на свои поля: срезанные ими колосья оставались спелыми. Так они прожили целый год. Потом они сказали себе: "Зачем мы это делаем? Мы дали слово Богу. Лучше славный конец, чем жизнь без славы!

И они позволили себе умереть.

ONS, *La perte des Nartes*, pp. 481-484.

18. Сырдон в легендах соседних с осетинами народов

У народов, соседствующих с осетинами и заимствовавших у них нартский эпос, Сырдон имел разную судьбу. Под именем *Сырдан* и без особого характера он фигурирует в группе нарттов (наряду с Сосруко, *Рачикау*⁵⁴, *Сибильчи*⁵⁵), перечисленных в рассказе *пятигорских татар*⁵⁶. Абхазы говорят о *Шарде*, а под влиянием названия "Hoĵ a Nasrettin" - о *Hoĵ a-Šardən*⁵⁷. Карачаевские татары, кажется, даже не знают его имени: они пересказывают, не привлекая его, эпизоды, которые среди осетин связаны с *Сырдоном*⁵⁸. Не знают его и черкесы: Л. Лопатинский отмечает, что некоторые черты характера осетинского Сырдона передались среди кабардинцев (восточных черкесов) самому Сосруко, который скорее хитрый маг, чем доблестный *человек*⁵⁹.

I. - Чеченские и ингушские легенды о Ботоко-Ширтта (Батуко-Шертуко).

С другой стороны, среди чеченцев под именем *Ботоко-Ширтта* и среди их братьев ингушей под именем *Батоко-Шертуко* Сырдон пользуется большой удачей. Вот что сказал о Ботоко-Ширтта один из первых наблюдателей, Чакс Аксриев, три четверти века назад:⁶⁰ "Во всех начинаниях Орксустой появляется, как проводник и советчик, Ботоко-Ширтта, мифический персонаж, сверхъестественной сущности, который уходит в другой мир и возвращается, когда [захочет](#)⁶¹. Хотя он не принадлежит ни к группе Ньярта, ни к группе Орксустой, он всегда на стороне последних, всегда помогает им выйти из критических ситуаций. Что касается Орксустой, то они награждают его шутками, а иногда даже смотрят на него свысока: это особенно касается [Соски-Солсы](#)⁶², который выделяется среди Орксустой своей героической энергией и [победами](#)⁶³...".

На самом деле, Ботоко-Ширтта отличается от осетинского типа Сырдона по двум важным параметрам:

- его более выраженный сверхъестественный характер и более регулярные отношения с потусторонним [миром](#)⁶⁴ ;

- почти полное исчезновение в Сырдоне всего злого и нелепого. Его постоянная роль - давать Орхустой и даже дерзкому Соске-Солсе искренние и разумные советы: например, он предупреждает Соску-Солсу, что пастух-великан Колой-Карта ужасно силен, чем вызывает глупые протесты Соски-Солсы; затем он учит его, как уменьшить эту силу (например, заставить Колой-Карту спать с женщиной две недели [кряду](#)⁶⁵).

Когда он наказывал орхустойцев, то только за серьезные проступки (например, они без причины убили его сына), и, кроме того, он всегда прощал их, как только они умоляли его и избавляли их от опасности, в которую он [их поставил](#)⁶⁶. Ингушский Батоко-Шертуко научил людей приносить погребальные [жертвы](#)⁶⁷ ; умирая, он выразил сожаление, что не завершил сельскохозяйственное воспитание [людей](#)⁶⁸ ; когда Патараз, сын Ксамча, устав от жизни, захотел умереть, он попросил Батоко-Шертуко отвести его в страну [мертвых](#)⁶⁹ ; дерзкому Соске-Сольсе он дал заслуженные и умеренные уроки, справедливость которых тот потом вынужден был [признать](#)⁷⁰ ; он согласился выполнить поручения, данные ему [Орхустой](#)⁷¹...

II. - Черкесские легенды о старой ведьме и убийстве Сосрыко.

Черкесы не знают ни имени, ни даже характера [Сырдона](#)⁷². [Сосрыко](#)⁷³ также был убит Колесом при обстоятельствах, совершенно отличных от описанных [осетинами](#)⁷⁴. Однако эти истории должны быть упомянуты здесь, потому что вместо Сырдона появляется пагубный советник, старуха, которая, очевидно, занимает ее место. Вот кабардинская версия, самая древняя из опубликованных.

а) Л. Лопатинский, *Бештау*, *SMK* 12, 1 (1891), с. 45-46 = *LN* n°29 d, p. 109.

У подножия склонов горы, называемой "Пять гор", раскинулась обширная равнина, где нарты со всей Кабарды собирались для всевозможных состязаний: бегали, бросали камни, пытались сбить с ног всадника простым движением руки, пускали стрелы в цель. Во всех этих играх неизменно побеждал прославленный Нарте Сосрыко, и остальные ему очень завидовали. Однажды на южном склоне горы собралась несметная толпа. Разыгрывалась невероятная игра: группа нартов катила на вершину волшебное колесо Жан *Шаркс* со стальными зубьями, а другие нарты, сидящие на вершине, сбрасывали его на склон.

Сосрыко находился внизу. Когда пришла его очередь толкать Колесо, он толкал его, как и остальные, руками. Тогда нарты, которые были наверху, желая его потерять, стали его провоцировать: "Эй, Сосрыко, толкай Колесо грудью! Сосрыко сделал, как они просили. - Толкай коленом! Сосрыко подчинился. Толкни лбом!" Сосрыко сделал это с легкостью: в мгновение ока Колесо подпрыгнуло на горе. На закате игра была прервана, и Сосрыко ушел.

Ночью к нартам пришла старая ведьма и сказала: "Что? Вы хотите избавиться от Сосрыко и не знаете, что его тело неуязвимо? - Что ты говоришь, старуха? Мы никогда не слышали о таком, - ответили нарты. Ты ненавидишь Сосрыко, - продолжала ведьма, - а я ненавижу его мать Сатаней. Прислушайся к моим словам: когда Сосрыко вытащили из брюха камня, где он был сформирован, его бедро, где кузнец наложил клещи, покрылось костью и стало уязвимым. Так попросите его толкнуть Волшебное колесо бедром! На следующее утро, когда появился Сосрыко, ему бросили Колесо, и он стал толкать его так же, как и накануне. Эй, Сосрыко! - кричали они, - толкай бедром! В пылу игры Сосрыко забыл об опасности и, когда Колесо приземлилось на него, оттолкнулся бедром. Под силой удара кость раздробилась, и Сосрыко упал полумертвым.

б) Впоследствии, на основе систематических опросов кабардинцев (восточных черкесов, единственного народа, оставшегося на Кавказе в большом количестве), в основном сборнике, из которого мне удалось получить только перевод, точнее, русскую адаптацию (проза и, к сожалению, стихи), "*Нарты, кабардинский эпос*" (Москва, 1951, 2th изд., 1957), была опубликована расширенная версия смерти Сосрыко, с. 127-136.

Именно великаны, связанные с нартами из рода Тотреш и враги Сосрыко, вызвали его на игру в Жан *Шеркс*. Он вернул колесо невредимым своей ладонью, грудью и лбом. Великаны впадают в уныние, когда в дело вмешивается старая ведьма Барымбукс, ненавидящая Сосрыко с колыбели. Она превращается в различные предметы, подложенные в [путь75](#) Сосрыко. Он игнорирует их все, кроме последнего - золотого шлема. Таким образом, ведьма узнает секрет уязвимости бедра героя. Она поспешила передать его великанам, которые бросили вызов Сосрыко. В пылу гнева Сосрыко соглашается принять колесо и отбросить его бедрами. Колесо перерезало ему обе ноги.

В Майкопе, среди последних западных черкесов, А.М. Гадагатль собрал несколько вариантов, фотокопии которых он любезно прислал мне. Аналогично, в Сирии и в Иордании, покойный фольклорист Кубе Шабан. Все они сходятся, особенно в том, что касается роли ведьмы.

Я добавляю только два дополнения, одно отмечено в 1931 году в Туапсе (Кавказ) Трубецким, другое - мной в 1930 году среди эмигрантов из Анатолии.

с) N. Troubetzkoy, *Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse, in Caucasia* 11 (1934), *Die Sage vom Sosruko*, p. 17, n^(o) 1.

Среди западных черкесов, в Туапсинском районе, князь Н. Трубецкой отметил подобный счет в 1911 году. Игра происходит на склонах Эльбруса, а колесо называется *čiyanku-šarx*. Трубецкой добавляет (1934):

Когда я спросил, откуда нартам стало известно об уязвимости бедер Сосрыко, кто-то (возможно, старик Шаупукс, под чью диктовку я записал эту историю) сказал мне, что эту тайну нартам открыл дьявол. Дьявол превратился в старую кошелку и стоял на дороге.

Сосрыко подобрал его и положил в карман. Затем дьявол исследовал все тело Сосрыко и наконец обнаружил уязвимость ее бедер⁷⁶.

d) G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes, nouveaux textes relatifs au héros Sosryko*, in *Rev. de l'hist. des rel.* 125 (1942-1943), p. 118.

Среди черкесов (абзахов и чамгуев) Узун Тарлы, в Анатолии (вилайет Исмит), я отметил аберрантный вариант, в котором вновь появляется ведьма, но уже не Колесо.

Однажды старая ведьма сказала врагам Сосрыко, что он собирается напасть на их деревню; что она сама привяжет себя к тетиве, что стрела, пущенная из нее, попадет под копыта коня Сосрыко, и тот упадет. Так и случилось. Тогда Сосрыко снял с коня шкуру⁷⁷ и сделал из нее щит. В таком виде он пробыл семь лет, сражаясь за своим конем. На восьмой год в него попала стрела и сломала ему ногу. Мозг из его кости растекся вокруг него... - Далее следует сцена с животными.

e) G. Dumézil, *Contes et légendes des Oubykhs* (1957), *La mort de Sausəraq*[°], pp. 1-4.

Это западночеркесская легенда, рассказанная на убыхском языке. Именно "мать нартв", *Сак[°]əнаж (Сэкунэж)*⁷⁸, открывает им способ убийства героя. Купаясь в его крови, она благословляет волка и зайца, которые отказываются есть его плоть, и прокликает черного орла, который поедает ее с большим аппетитом.

III. - Абхазские легенды об убийстве Сасрквы.

Абхазские варианты - по типу черкесских: старая ведьма заняла место Сырдона в качестве пагубного советчика. Вот пример:

В этой абхазской, но черкесской по происхождению истории Сасрква, желая воспитать свою единственную сестру дома, готовится силой отнять ее у братьев. Братья садятся на коней и отправляются в поход против его аула. По дороге они встречают старуху, скачущую "на копе Шашвы", бога кузницы. Она окликает их и, когда они рассказывают ей о своем намерении, говорит: "Вы легко избавитесь от Сасрквы. Он храбр, смел и бесстрашен, так что вы можете заманить его на любой подвиг. Поскольку правая нога у него железная, предложите ему разбить на лету огромный камень, чтобы доказать свой героизм, а взамен пообещайте отдать ему девушку. Его нога сломается, а вы получите назад свою сестру. Сасрква принял вызов, но использовал свою левую ногу и, к большому разочарованию братьев, добился успеха. Во второй раз старуха предстала перед братьями и сказала: "Вы, наверное, думаете, что он получил камень левой ногой. Предложите ему еще раз попробовать правой ногой! Сасрква согласился, и на этот раз его нога сломалась.

А. Ксашба и Б. Кукба, *Абхазские сказания*, Суксум (1935), *Нарт Сасрква*, с. 37-48.

В сборнике, вышедшем в 1962 году (один том текста, один - русского перевода), "Приткнувшаяся нарта Сасрыква и его 99 братьев" опубликован более подробный рассказ (II, с. 272-285), который согласуется с предыдущим текстом. Поскольку Сырдон в нем не фигурирует, я не привожу здесь его краткое изложение.

Глава IV

Сравнения

Из этих кавказских сказаний, сквозь неравномерность тона и несоответствие деталей, без которых не обходится ни одно фольклорное досье, вырисовывается очертание оригинального персонажа, вовлеченного в жизнь героев, без которого их жизнь была бы совершенно изменена и, возможно, невысказана, и который, тем не менее, постоянно определяет себя в оппозиции к ним. Если вернуться к краткому описанию, приведенному на с. 199-201, и добавить к нему все вмешательства и приключения, о которых мы только что прочитали, то Сырдон оживет во всей своей гармоничной сложности. А вместе с ним и его исландская копия, Локи.

По забавному парадоксу, Сырдон (а тем более Ширтта, Шертуко, которым он стал среди чеченцев и ингушей) в некотором смысле более сверхчеловек, более "мифический", как говорит Чах Аксриев, чем Локи. У него больше даров, чем у Локи; хотя они оба метаморфируют, быстро передвигаются, открывают все тайны и т.д., Сырдон, кажется, "знает" больше: не только то, что далеко, но и будущее; он невероятно много считает; его связь с подземным миром, его способность появляться и исчезать по желанию также, возможно, более заметны. Но это лишь разные нюансы в двух натурах, которые полностью совпадают.

Конечно, нам не придет в голову искать доказательства "хронологии" или "эволюции" в большей или меньшей злобе, которую Сырдон проявляет в разных случаях, причем истории, в которых он разыгрывает нартов, якобы "более поздние", чем те, в которых он оказывает им услуги: Именно это противоречие определяет личность Сырдона; именно из-за него нарты, используя его, презирают его, а ненавидя и презирая, мирятся с ним; именно из-за него ему удастся долго откладывать крупное преступление, которое, нарушив это хрупкое равновесие, ускоряет его гибель. Очевидно, что эти размышления относятся и к Локи: психологическое "правдоподобие", с помощью которого Локи "эволюционирует" в сторону зла, "историческая" перспектива, которую пытаются придать его делу, искусственны; Локи тоже определяется этим противоречием, этим напряжением, которое лежит в основе его собственного поведения и поведения других богов по отношению к нему.

Предоставляя читателю самому убедиться в тесной аналогии между этими двумя персонажами, я буду настаивать лишь на одном примечательном соответствии между двумя поведениями, поскольку оно разрешает самую значительную трудность в проблеме Локи. Этот элемент решения, из которого я затем попытаюсь вывести некоторые следствия, можно кратко сформулировать следующим образом: смерть Бальдра и смерть Сослана (или Сосрыко) - это гомологичные мифические события, в которых Локи и Сырдон играют гомологичные роли.

А. Смерть Бальдра и смерть Сослана-Сосрыко

В одном из примечаний к "Сказаниям о нартах" я указал на "солнечные" элементы, сохранившиеся в карьере героя Сослана (или Сосрыко)¹, подобно тому, как "ослепительные"

элементы сохранились у героя [Батрадза](#)². Эти элементы особенно важны в легенде о его смерти. Я воспроизвожу то, что написал по этому поводу в [1930 году](#)³ :

Основываясь на галло-римских изображениях "бога колеса" - бога, держащего на расстоянии вытянутой руки или на плече колесо среднего размера, - Гайдос написал в 1884-1885 годах заслуженно знаменитое исследование под названием "Галльский бог солнца и символизм колеса". Гримм и Маннхардт уже занимались этим вопросом, а сэр Дж. Г. Фрэзер вновь рассмотрел его во всей полноте в связи с германским мифом о [Бальдре](#)⁴. Несмотря на оговорки Фрейзера, факт остается фактом: во многих случаях европейские обряды равноденствий и солнцестояний с участием огненного колеса являются *солярными* праздниками, а само колесо - солярным [символом](#)⁵. Читатель найдет множество примеров таких ритуальных сцен у только что упомянутых авторов. Один из самых характерных - описанный столетие назад в Бассе-Конце (округ Тионвиль, Лотарингия), который состоялся в День святого Иоанна, христианский праздник летнего [солнцестояния](#)⁶. Деревня расположена на склоне холма, засаженного фруктовыми деревьями и виноградниками, с видом на Мозель. Накануне праздника, - пишет Тессье, - мужчины - женщины не допускались - собрались на вершине холма, где было установлено большое колесо, наполненное соломой, которую помогли заготовить все дома деревни. Мэр соседнего города Серк зажигает солому, и тут же колесо, управляемое двумя проворными молодыми людьми, которые держат его за ось (выступающую на три фута с каждой стороны), начинает катиться вниз по склону; вокруг него бегут люди, держа в руках соломенные факелы. Двое молодых людей, направляющих колесо, пытаются пронести его до конца и сбросить в Мозель; им это редко удается, потому что виноградники останавливают колесо или потому что солома успевает сгореть до того, как оно достигает подножия склона. Если же операция случайно заканчивается успехом, это считается лучшим предзнаменованием для урожая винограда.

Обратимся теперь к рассказам о смерти Сослана-Сосрыко. Рассказчики уже не знают, кто такой Барсаг (или Марсуг, или Балсаг, Балсик...), небесная фигура, владеющая Колесом Барсага. Но само Колесо четко описано и осетинами, и [черкесами](#)⁷.

В осетинских сказаниях (№16 а-е)⁸ это обычное или зубчатое колесо, и, по крайней мере, в одном варианте, его поджигают, поскольку оно превращает в пепел все деревья - кроме березы, - которые стоят на его пути (№16 б), и поскольку его поджигает хозяин, прежде чем перекатиться через него (там же). Она катится с неба на землю, через леса и равнины, до самого Черного моря (на западе!), где падает в воду (№16 а, е). Сосрыко (или Сослан), заметив ее, пускается в эпическую погоню; однажды, благодаря березе и хмелю, которые опутывают и останавливают ее, ему удается схватить ее и взять в плен; но во второй раз она появляется неожиданно и отрубает ему ноги. Тогда двое сыновей героя напрасно преследовали ее до самого Черного моря: она уже была на дне морском. Обратите внимание, что в 16а именно "Дочь Солнца" в отместку за оскорбление Сосрыко насылает на него Колесо.

У черкесов Колесо не столь сказочно. У него нет собственной жизни, нет небесного повелителя, и действует оно (хотя его название переводится как "волшебное колесо") только по самым определенным принципам механики. Колесо, которое убивает Сосрыко (18 II, а-г), - это большое колесо со стальными зубьями, которое служит *игровым* инструментом на большом собрании нартвов на их обычной спортивной площадке: одна группа нартвов, находящаяся на вершине горы, бросает его вниз по склону, по которому оно катится со всей скоростью, а другая группа нартвов, находящаяся у подножия горы, принимает его, останавливает и подтягивает обратно. Когда наступает очередь Сосрыко - неуязвимого - принять на себя основную тяжесть удара, нартвы просят его последовательно принять колесо

грудью, коленом, лбом, пока он не получает его по единственному чувствительному месту - бедру - и не погибает.

Эти две довольно разные концепции дополняют друг друга⁹. Осетинское Сказочное колесо и черкесское Праздничное колесо имеют черты, напоминающие о народных сценах, упомянутых выше, особенно о Басе-Конце. Барсагское колесо имеет вид и назначение солнечного колеса¹⁰. Несомненно, в мифах оно когда-то соответствовало какому-то ритуальному аксессуару солнцестояния. Эта гипотеза становится почти несомненной, поскольку в одном из осетинских вариантов смерти Сослана колесо-убийца называется не "Колесом Барсага", а "Колесом Ожнона" (т.е. Иоанна)¹¹, более того, оно находится на службе у "отца Иоанна", *Фыд Иоанна*, т.е., как давно заметил В. Миллер, у святого Иоанна Крестителя.

Более того, и у осетин, в случае с Сосланом, и у черкесов, в случае с Сосрыко, существуют или существовали до недавнего времени следы культов, которые указывают на ту же интерпретацию.

Vs. Миллер в своем перечне *дзуаров* (святилищ) Осетии указывает¹² на так называемую "гробницу Сослана" - каменное сооружение в виде дольмена, возведенное близ местности Нари, между двумя реками, в местечке *Макути*. "В этом сооружении, - говорит он, - на плите из сланца, мы видим хорошо сохранившийся скелет человека гигантского роста, которого традиция называет "скелетом Сослана", то есть известного героя нартских сказаний. Легенда о его смерти та же, что и у *Батраза*¹³. В июне возле могилы дигорцы приходят резать баранов и молятся Сослану, чтобы он дал им хорошую погоду. О. Гатуев рассказывал мне, что там было найдено медное распятие, так что, возможно, здесь когда-то была христианская святыня¹⁴".

Чуть дальше, в календаре праздников¹⁵, с небольшим изменением даты (*v ijule* вместо *v ijune*), В. Миллер уточняет значение этого праздника: "Среди местных праздников следует также упомянуть *кувд* (банкет, жертвоприношение) в честь Сослана; он проводится в июле жителями региона возле гробницы, приписываемой ему в Нары, в Дигории. Они приносят в жертву Сослану баранов и молят его о хорошей погоде и дожде. Между эпическими сказаниями о Сослане и этим *кувдом* нет никакой связи. Легенда, приписывающая его смерть колесу *Фыд Иоанна* или *Иуане* (Святого Иоанна Крестителя), которое отрубило ему ноги, не согласуется с совершенно неповрежденным состоянием скелета Сослана. Предания, объясняющие происхождение этого *кувда*, могут быть записаны позднее. Можно лишь сказать, что спутницу дождя - радугу - дигорцы называют "луком Сослана" (*Soslani ænduræ*).

Vs. Миллер потратил много усилий ради очень малого. Очевидно, что "скелет Сослана" не является первобытным образцом и не относится к самым ранним временам язычества. Когда его обнаружили, то поместили в святилище только потому, что, будучи гигантских размеров, он мог принадлежать только нарту, самому прославленному из нартов, или тому, кого особенно почитали в окрестностях Сослана. Не изуродован ли этот скелет, как того требовал нартский эпос? Очень жаль. Не будем предъявлять пользователям осетинских легенд и святынь требования, которые не всегда были у наших торговцев реликвиями в средние века. Важно: 1) факт ежегодного жертвоприношения; 2) его назначение (хорошая погода, дождь) и сила, которую оно предполагает, приписывается Сослану; 3) его дата (июнь или, скорее, июль). Здесь, безусловно, есть нечто архаичное, что, помимо эпического нарта, связано с дохристианской мифологией осетин, ибо само имя *Сослана* (а значит, и черкесское - позже переделанное обратно в осетинское - Сосрыко, *Сеуц*¹⁶), а также имя его отца *Сосæдж*

связаны с осетинским названием теплого времени года *sos-æn* (диг. *susæn*) и с названием месяца, ассимилированного с июлем (*sosæni mæjæ*, диг. *susæny mæi*). Следует также помнить, что эпизод, в котором сам Сослан, обманутый Сырдоном, отпускает своего молодого товарища на курган и принимает траур (странный траур: он входит в брюхо быка, которое только что перерезал и опорожнил), традиционно помещается *tægka amistolæj sosæni astæu*, "как раз между июнем и июлем" ¹⁷.

Эти сведения, полученные от осетин, подтверждаются тем, что мы знаем о некоторых языческих культах древних черкесов. В 1911 году в Туапсинском районе князь Н. Трубецкой еще мог беседовать со стариками, переродившимися в язычество (исчезло около 1840 г.), и особенно с живописным дворянином *Карбеч х°ум*, который, будучи фанатичным мусульманином, возненавидел ислам и демонстративно объявил себя **язычником** ¹⁸. Таким образом, у него была информация об этом "язычестве", которое на самом деле несло на себе сильный отпечаток древних христианских фаз. Но во время русской революции 1917 года бумаги Трубецкого были утеряны, и в 1934 году в Вене он смог записать лишь воспоминания двадцатитрехлетней давности. Он уже не помнил названий всех основных праздников, но знал, что они похожи на праздники православной церкви. На сайте был весенний праздник полнолуния (ср. Пасха); через пятьдесят дней - другой праздник, во время которого дома украшались листвой (ср. Пятидесятница); два летних праздника, во время одного из которых зажигали большой костер (ср. День святого Иоанна), другой посвящен Шибле, джинну бури (ср. День святого Ильи, 20 июля); два праздника в честь *Мерем* (Пресвятой Девы), один осенью (ср. Успение, 15 августа; или Рождество Богородицы, 8 сентября?), другой в день зимнего солнцестояния (ср. Рождество). Трубецкой говорит, что забыл особенности последнего. Он помнит только, что во время зимнего праздника Мерьем небольшое дерево, очищенное от ветвей до половины ствола, украшали лентами и тканями и вносили в дом, распевая при этом песню, припев которой звучал так: "Великая Мерьем, мать великого Бога, дай нам жить в мире, дай нам богатство, дай нам **здоровье** ¹⁹ "! У этого дерева было имя, для которого Трубецкой не гарантирует конечную фонему: *Sewsæræs* ²⁰, или *Sewsæræs*, или *Sewsæræž* ²⁰, и которое, очевидно, неотделимо от *Sewsæræ-q°o*; Если, что вполне вероятно (другие сочетания не имеют смысла в черкесском языке), мы должны выбрать *Sewsære-ž21* "**старый** ²² *Sewsær*", то ясно, что мы имеем вариант имени *Sewsæræ-q°o* ²³. Это подтверждается тем, что Карбеч, когда его спросили о смысле обряда, ответил Трубецкому: *Sewsærež* - это имя человека, который совершил много чудес, в частности, мог ходить по морю; но он возгордился, и Бог наказал его, отняв ногу; и именно в память об этом волшебнике украшенное дерево называется *Sewsærež*. Совершенно ясно, что этот *Сеусәреж* с ампутированной ногой - то же самое, что наш *Сеусәрәq°o*, Сосрыко, которому Колесо отрезало одну или обе ноги; и его характер колдуна соответствует тому, что я сам отметил о характере Сосрыко в 1930-1931 годах среди черкесов Исмитского **района** ²⁴. Наконец, Г. Дитерс, редактор "*Caucasica*", приложил к статье Трубецкого **примечание** ²⁵, в котором он ссылается на старое описание праздника "Сеоссерес", сделанное путешественником Таитбутом де Мариньи, наблюдавшим его в **1817 году** ²⁶. Вот это описание: "Сеоссерес [*Сеоссерес (sic)* был великим путешественником, которому подчинялись ветры и воды. Его особенно почитают те, кто живет у моря] - это молодое грушевое дерево, которое черкесы срубают в лесу и, разрубив так, чтобы остались одни стволы, несут в свои дома, чтобы поклоняться ему как божеству. Оно есть почти у каждого: ближе к осени, в **день праздника** ²⁷, его с большой церемонией вносят в дом под звуки различных инструментов и радостные крики всего дома, поздравляющего его со счастливым прибытием. На него ставят маленькие свечи, а сверху прикрепляют сыр; вокруг него пьют **бузу** ²⁸, едят и поют, после чего его снимают и возвращают во двор, где он проводит остаток года, прислонившись к **стене** ²⁹, без

какого-либо божественного знака. Он является покровителем стад и имеет двух других братьев³⁰.

Вполне вероятно, что этот "бог" вмешивался не только во время осенних и зимних праздников. Кабардинская история, опубликованная на турецком языке в 1935 году, после обычного рассказа об увечье Сосрыко Колесом и благословении, которое он дает волку, заканчивается следующим³¹ :

Нарты сказали: "Не дадим Сосрыко умереть на этом свете! И похоронили его глубоко под землей. Но под землей он продолжает жить. *Когда наступает весна*, он поет из-под земли:

Там, наверху, небо становится голубым,

Там, наверху, земля зеленеет,

семь дней, там, наверху,

Я хочу быть свободным.

Я хочу жить

отомстить своим врагам,

вырвать их завистливые глаза!

Говорят, что голос Сосрыко можно услышать таким образом *в начале каждой весны*.

Наконец, добавим, что черкесы приписывают Сосрыко - как и осетины Сослану, как мы видели, - метеорологическую силу: "Когда он был умным, он мог вызвать мороз, заставить падать снег...; когда он сражался, он наполнял воздух туманом", - рассказывали мне Анатолии³² черкесы Узун Тарлы, в .

Это дает нам представление о том божественном типе, память о котором сохранилась в легендах о Сослане и Сосрыко, в осетинских и черкесских ритуалах. Несомненно, отчасти он был "гением растительности" и героем сезонных праздников: Ритуал *Sewsərež* наверняка напомнил гуманистам о дендрофории (*arbor intrat*) культа Кибелы, ритуале, который также связан с большим несчастьем, с Аттисом, молодым героем, который умер от членовредительства или был убит во время крестьянской охоты (Атис); Дендрофория происходит 22 марта, в тот самый момент, когда каждый год Сосрыко Кабарди из глубины своей гробницы просит принять участие в воскрешении природы и поет³³. Нам понятны и жертвоприношения осетин на "могиле Сослана" в июне или июле, и само обозначение героя словом, связанным с *sosæl* - "сильная жара, июль", и настойчивость, с которой легенды описывают его "сошествие в ад", и - возвращаясь к исходной точке - роль, приписываемая Колесу "отца Иоанна" ³⁴ в смерти героя. И мы узнаем, как объяснить то, что поразило В. Миллера³⁵ : существует глубокая связь между Колесом отца Иоанна и летней датой Сосланского кувда.

Наконец, прежде чем покинуть Кавказ, подчеркнем афабуляцию, которую черкесы придали теме Колеса: именно во время поединка мастерства, игры, которой он охотно предается, "праздника нарттов" или великанов, Сосрыко поддается предательству.

Вопреки мнению, часто высказываемому и до сих пор поддерживаемому Ф. Р. Шредером³⁶, Бальдр не является гением растительности. Даже если не следовать его новой интерпретации (убийство Бальдра, фигурирующее в сцене посвящения молодого воина), невозможно не поддаться критике Яна де Вриса в адрес "Бальдра Прекрасного" Фрейзера³⁷. В терминологии нашего исследования Бальдр - фигура первого уровня (суверенитет, религия, закон), а не третьего (плодородие, процветание). [Здесь](#)³⁸ нет необходимости подробно останавливаться на этом соблазнительном. Достаточно сказать, что, хотя и по разным причинам, *важность и серьезность его смерти* для общины, к которой он принадлежит, не меньше, чем для Сослана у осетин, а также то, что именно во время большой *игры*, настоящего *праздника*, объединяющего все общество, Бальдр внезапно погибает, сраженный вероломным ударом: "Бальдр и эсиры, - говорит Снорри, - развлекались таким образом; он стоял на площади хинга, а все остальные либо метали в него стрелы, либо размахивали мечами, либо бросали в него камни; но что бы это ни было, это не причиняло ему вреда и казалось всем большой привилегией". "Как и в случае с черкесом Сосрыко, похоже, что это легендарная проекция одного из тех больших коллективных праздников, на которых резвится все общество, как это до сих пор делают полуцивилизованные народы и как древние народы Европы, от Атлантики до степей, устраивали по случаю столичных праздников, сезонных или иных.

Сходство идет дальше, распространяясь на *драматическую пружину* двух легенд: как черкес Сосрыко, слишком уверенный в своей неуязвимости, самодовольно предлагает все части своего тела Колесу, которое бросают в [него](#) [нарты](#)³⁹, так и Бальдр, слишком уверенный в клятве, которую дают все существа, самодовольно предлагает себя в качестве мишени для снарядов Эсира; Как Сосрыко поддается от неожиданности, потому что одна часть его тела, всего одна, бедро или колено, не неуязвима, так и Бальдр поддается от неожиданности, потому что один снаряд, всего один, омега, не дал клятвы не ранить [его](#)⁴⁰.

В. Локи и Бальдр, Сырдон и Сослан

Установив этот первый момент, легко заметить, что Локи и Сырдон играют схожие роли в этих двух мрачных историях. Оба преследуют молодого, вызывающего симпатию героя своей ненавистью. Один, как и другой, убивает по доверенности, являясь лишь *ráðbani*, "убийцей по совету", но не исполнителем, *handbani*. Для этого оба используют свой дар метаморфозы: Локи превращается в женщину, чтобы узнать секрет исключения, делающего омегу единственным возможным орудием убийства, а затем, без дальнейших метаморфоз, советует слепому Хёдру ударить Бальдра омегой и указывает ему направление удара; Сырдон сначала превращается в различные предметы (старые чепцы, золотые вещи...), чтобы узнать секрет исключения, делающего бедро (или колено...) Сослана-Сосры ...Затем, в осетинских вариантах, то в своем обычном облике, то последовательно в облике девушки, старухи и старика, он дает Колесу совет и делает откровения, которые позволяют ему убить Сослана; Что касается черкесских вариантов, то и в сюрпризе с тайной, и в пагубном совете они так "закрепили" превращение Сырдона в старуху, что Сырдон исчез и осталась только старуха. Наконец, как и Локи, Сырдон совершил высшую неосторожность, совершив это преступление и проявив после него холодную ненависть: подобно тому как Локи схвачен и замучен эсирами, мы видим, как Сослан перед смертью, или конь Сослана, или вообще все нарты предадут Сырдона смерти и бесславно хоронят его.

В поведении Локи по отношению к Бальдру есть только одна черта, которой нет в поведении Сырдона по отношению к Сослану-Сосрыко: это жестокое вмешательство, когда под видом ведьмы он заставляет Бальдра умереть во второй раз, подтверждает его смерть, делает ее непоправимой, нарушая единодушный траур, который только и мог привести к его воскрешению. После смерти Сослана-Сосрыко ничего подобного не происходит: бесчинства Сырдона носят иной характер. Но мы видели, что подобная сцена происходит и в кавказском эпосе, только относится она не к смерти самого Сослана, а к смерти юноши, друга и союзника Сослана, которого Сослан должен спасти от смертельной раны, чтобы преуспеть в своем деле, и которого он, собственно, уже начал спасать: Чтобы юноша выжил после смертельной раны (или ожил, поскольку она, похоже, уже сделала свое дело), Сослану нужно лишь перенести его одним махом, не опуская, через семь ручьев; После третьего ручья Сырдон в облике старика, а после шестого - в облике старухи дважды сообщает Сослану ложные сведения, которые должны заставить его положить тело и уйти; в первый раз Сослан не слушает его, но во второй раз кладет тело на свою бурку и оставляет на кургане; когда он возвращается, обман обнаруживается, но уже слишком поздно: Смерть непоправима, и Сырдон уже выбросил "землю с [трупа1](#)". Мы видим, что смысл эпизода, смысл злодеяния во многом совпадает как в случае с Локи, так и в случае с Сырдоном. А если вспомнить ритуально-временное указание в конце осетинского повествования, которое помещает траур, которому подвергается Сослан по этому случаю, в тот самый момент года, когда осетины приносят жертву самому Сослану ("как раз между июнем и июлем"), Мы видим, что, хотя драматическая связь со смертью Сослана отсутствует, этот эпизод, в котором Сырдон действует исключительно из враждебности к Сослану, должен быть продолжением мифа, который в языческие времена относился к тому же моменту и ритуальным обстоятельствам.

Таким образом, роль Локи в смерти и "невоскрешении" Бальдра и роль Сырдона в смерти Сослана (и, кстати, в "невоскрешении" молодого союзника Сослана) совпадают по мотивации, инсценировке и последствиям. Поскольку, как мы видели, эти две смерти сами по себе гомологичны и основаны на одном и том же типе религиозного представления, мы, конечно, не имеем больше права рассматривать дело Локи-Бальдра и дело Сырдона-Сослана по отдельности. В результате несколько решений отпадают, и, по сути, остается только одно. Невероятно, чтобы мы начали с Локи и Сырдона, которые "изначально" были благосклонны и благодетельны, и признали, что два "исторических события" (по определению случайных) изменили их в одном направлении и привели к одному и тому же результату; Что, например, они оба испортились под влиянием христианского или маздеистского дьявола и в конце концов оказались втянуты в результате ряда параллельных совпадений в два великих преступления сходного значения и масштаба, с совершенно эквивалентными ролями.

Но не менее невероятно, чтобы только один из них, Локи или Сырдон, с самого начала, с самого начала имел ту сложную фигуру, которая вырисовывается из его послужного списка, включая участие в великом финальном преступлении, и чтобы другой, напротив, получил, присоединился к этой фигуре только через "историческое развитие". Теперь все говорит о том, что роль Сырдона в смерти Сослана фундаментальна, примитивна, что она венчает неоднозначную карьеру необъяснимым, но предсказуемым преступлением, и ясно, что в этой истории Сослан ничем не обязан ни молящемуся Христу, ни Сырдоном, ни дьяволу, ни Иуде; Поэтому, если, как я уже говорил, остается вероятным, что некоторые *выражения* Снорри о Бальдре показывают, что между Христом и Бальдром чувствовалась аналогия, и если остается возможным, что дьявол *перешел* на Локи, мы должны думать, что до вмешательства христиан драма смерти Бальдра и роли двух главных героев были уже

определены; что сложность и амбивалентность Локи, вернее, его амбивалентность (полезный и вредный, озорной шут в "меньшей мифологии" и закоренелый преступник в "большей мифологии"), являются, таким образом, врожденными. Короче говоря, один из результатов нашего сравнительного исследования - свести проблему религиозной эволюции к минимуму в изучении Локи, заменив ее определением *структуры*; параллелизм Сырдона и Локи гарантирует единство, сущностную гармонию характера Локи и всех его поступков.

Наконец, опосредование *вариантов*, связанных со смертью Сослана-Сосрыко, позволит германистам лучше понять и оценить то разнообразие и даже противоречия, которые они отмечают между рассказами о смерти Бальдра: по этим гомологичным пунктам германская традиция, должно быть, была не более единообразна и последовательна, чем кавказская. Забавно отметить, что по сравнению с "*Эддой*" Снорри (где коварство Локи раскрывается под его именем), два рассказа Сакса Грамматика (где Локи не появляется, но где он, тем не менее, является советником, враждебным Бальдеру, который открывает Хотерусу единственный способ убить Бальдера) расположены одинаково, по сравнению с осетинскими вариантами (где вероломство Сырдона раскрывается под его именем), черкесские варианты (где Сырдон не появляется, но тем не менее является советником, враждебным Сосрыко, который открывает врагам Сосрыко единственный способ убить его). Эта встреча, конечно, не имеет особого значения; она просто позволяет нам сделать здравое замечание, что степень расхождений между германскими вариантами не выходит за рамки обычного и не влечет за собой или несет серьезные последствия, которые, как утверждают некоторые, вытекают из [этого](#)².

В так называемых гуманитарных науках, как и во всех других областях, невозможно решить или устранить одну проблему без того, чтобы на ее месте не возникла другая. Мы не можем избежать этой неизбежности. Сам успех противостояния заставляет нас объяснить близкое родство между Локи и Сырдоном, иными словами, сделать выбор из лабиринта гипотез, который всегда возникает в таких случаях. Был ли Локи прямо или косвенно смоделирован на Сырдона скандинавами или их предками, или Сырдон был смоделирован на Локи осетинами или их предками, либо путем заимствования из одного общества в другое, либо путем слияния обществ или кочевых племен, как это должно было произойти в степях Восточной Европы? Были ли Локи и Сырдон заимствованы из фольклора или мифологии, сохранившихся или ныне утраченных, одного и того же третьего народа? Позволяют ли сходства в социальной организации, материальной и моральной цивилизации, существовавшие между осетинами (или скифами) и скандинавами (или германцами), представить себе независимое формирование этих двух одинаковых персонажей и легенд, в которых они фигурируют? Были ли Локи и Сырдон унаследованы и сохранены осетинами и скандинавами от одного и того же прототипа, восходящего либо к индоевропейской единице, либо к более поздней частичной единице, с которой еще были связаны будущие осетины и будущие скандинавы? Скажем прямо: мы в состоянии рекомендовать, но еще не доказывать последнюю гипотезу, причем наш главный аргумент - только отрицательный: первые три, очевидно, сами по себе очень маловероятны.

С. Заимствование ?

Первая гипотеза, гипотеза заимствования, заключается в том, что Аксель Ольрик взял тему *Рагнарёка* в другом направлении и применил ее к более конкретному [предмету](#)¹. Мы знаем, что этот автор предполагал, что эсхатологические легенды скандинавов, *Вёлуспа* и *Снорри*, пришли с Востока, из Юго-Восточной Европы, точнее, с Кавказа; в частности, что Локи, прикованный и неприкованный, был нордическим разграничением этих Артавазда, Амирани, Рокапи, Абрскила и т. д., этих "Прометеев", которые населяют так много пещер в высоких горах Кавказа. Как ни странно, этот могущественный ученый ничего не сохранил из осетинского эпоса; он прошел мимо Сырдона и Сослана, не увидев их, потому что его внимание было сосредоточено на *Weltuntergang*, на конце этого мира, и потому что, конечно, легенды о нартах, человеческих, а не космических приключениях, не давали ему никакого материала для сравнения в этом [вопросе](#)². Но стоит ли нам, *mutatis mutandis*, брать на вооружение этот способ объяснения? Вероятно, нет, и прежде всего по той причине, что Ольрику не последовали: скандинавы находятся далеко от Кавказа, и, поскольку прямой контакт, очевидно, исключен, трудно понять, кто мог бы быть посредником. Ольрик предположил, что это были готы, восточные готы, которые действительно кочевали по берегам Черного моря (где они оставили небольшой остаток, "крымских готов", которые все еще говорили на их языке в ^{xviii}веке) и которые смогли установить "маршруты" различного рода к северным германцам. В тот же год после публикации "*Рагнарека*", на нескольких страницах *Danske Studier*³, Ольрик думал, что решил проблему, то есть установил точный исторический контакт, а заодно и литературную встречу, между готами и черкесами в IV веке нашей эры. Но его статья - одна из тех маленьких ошибок, которые Провидение раз или два в жизни внушает величайшим ученым, чтобы напомнить им об их смирении. Все это очень наивно. Ольрик принимает всерьез экстравагантную "историю" черкесов, придуманную Шорой Бекмурсином Ногмовым и поданную на немецком языке Ад. Берге в [1866 году](#); он допускает причудливую этимологию коренного названия черкесов, *адёге* от древних *антов*, которых ради дела приравнивали к кавказцам; он допускает, что фрагмент черкесской песни (о вожде по имени Баксан, убитом со своим народом человеком по имени Гут), песни, отмеченной в ^{xix}веке, может относиться к событиям IV века; В неясных обстоятельствах, которые он вывел из этой песни, он обнаружил черкесскую версию катастрофы, которую остготы устроили королю антов по имени Бокс (или Боз) и которую описывает историк Иорданес (*Getica*, ch. 48); остается только заявить, что фонетически *Боз*, *Бокс* - это то же самое, что *Баксан*, что беспечно сделано на с. 17... Короче говоря, от этой попытки ничего не осталось.

Это не значит, что остrogоты не могли встретить в ходе своих странствий не только предков черкесов, но и предков осетин или, по крайней мере, родственных племен со схожим фольклором. Но мы видели, насколько обширное досье Сырдона и досье Локи, включающее эпизоды гибели Сослана-Сосрыко и смерти Бальдра, составляют единое *целое*, и насколько действия Локи и Сырдона пронизывают все нартские сказания и все скандинавские мифы. Поэтому нам придется предположить, что, во-первых, готы заимствовали очень значительный и хорошо сформулированный фрагмент мифологии у народов южной России; во-вторых, они передали его в западную Скандинавию; в-третьих, что этот вторженец перевернул и обновил мифологию норвежцев. Чтобы встать на этот путь, мне нужно немного больше, чем теоретическая возможность контактов между остrogотами и кавказскими народами.

Но прежде всего - и здесь мы подходим к одному из самых тонких моментов нашего исследования - почему мы говорим, что файл Сырдона и файл Локи неразделимы? Потому

что существует *полное* соответствие между двумя *сложными типами*, то есть соответствие между их характерами, дарами, социальными ситуациями, способами действия, внутренними противоречиями и т. д.; потому что ход их жизни одинаков, как у Сырдона и Локи. В частности, потому, что между историей смерти Бальдра и историей смерти Сосрыко, а также между ролями, которые играют Локи и Сырдон соответственно, как уже говорилось выше, есть много сходства по смыслу и форме. Все это исключает случайность и поднимает проблему, с которой мы здесь имеем дело. Однако факт остается фактом: если мы сравним наиболее очевидно гомологичные части двух досье термин за термином, то не обнаружим ни одной из тех строгих суперпозиций, которые требуют или рекомендуют объяснение путем заимствования. Например, в рассказах о смерти Бальдра и Сосрыко есть замечательное соответствие: эти два симпатичных героя, почти неуязвимые, погибают в ходе большой игры, в которой, считая себя защищенными от смертельного удара, они охотно отдают; Но эти две игры, в обеих из которых в героя бросают снаряды, обычно опасные, а в данном случае, в виде исключения, безвредные, не пересекаются, как и Колесо, столь характерное для кавказских историй, не встречается в скандинавских. Иммунизация и уникальное исключение играют ту же роль в случае Бальдра и Сослана-Сосрыко, но в конститутивно разных формах: здесь - неуязвимость всего тела, кроме бедра (или колена...); там - нейтрализация всех снарядов, кроме оелы. Локи в облике ведьмы делает смерть Бальдра окончательной, когда ее еще можно исправить, так же как Сырдон в облике старика и старухи делает окончательной смерть молодого союзника Сослана, и это проявление нечестия - редкая тема, других примеров в европейском фольклоре не найти; Однако детали в этих двух случаях различны, и в случае с осетинами речь идет не о самом Сослане, а об одном из его дорогих и близких спутников, так что злоба Сырдона на этот раз направлена не на его убийство, а на то, чтобы причинить вред Сослану. Примеры можно приводить бесконечно. Во время конференций, на которых готовилась эта книга, я попросил одного из студентов в качестве проверки отметить в двух файлах то, что могло бы сойти за существенные соответствия деталей; вот все, что он нашел: 1° "осадная баня", которой подвергается Сырдон, висящий на хвосте коня Сослана посреди реки, напоминает "осадную баню", которой подвергается Локи, висящий на поясе Þórr посреди [реки5](#) ; 2° когда Колесо Барсага находилось в кузнице небесного кузнеца, Сырдон украл куски его железа, что ослабило его, подобно тому, как Локи вызвал дефект в молоте Þórr'a, когда [его кузнец6](#) делал гномий . И это все, причем именно эти соответствия, содержащие серьезные различия, вставлены в двух файлах в совершенно разных местах, отнюдь не гомологичных.

Ошарашенные критики наверняка воспользуются этим наблюдением, которое они назовут признанием, чтобы без особых затрат разрушить выводы сравнения Локи и Сырдона, заявив, что они ограничиваются констатацией "общих" соответствий, которые ничего не доказывают. Они будут неправы. Чтобы уничтожить эту книгу, необходимо обнаружить в древней и современной литературе других персонажей, похожих на Локи и Сырдона настолько же, насколько Локи и Сырдон похожи друг на друга: с одной оговоркой, которая будет сделана [вскоре7](#) , и которая, по сути, является подтверждением, этого третьего вора не существует. Отмеченные соответствия не общие, а точные, сами по себе и по тому, как они расположены; по существенным пунктам, более того, взаимозависимым, двух досье они определяют общую схему, которая отнюдь не является, несмотря на игру слов, схематичной или банальной, но, напротив, оригинальной и сложной и которая не встречается в других местах (схема характера Локи и Сырдона, схема смерти Бальдра и Сослана-Сосрыко); только в афабуле все эти соответствия содержат - и, оставив будущих цензоров на произвол судьбы, мы возвращаемся к нашей теме - такую свободу, что я не вижу никакого способа вывести Локи из Сырдона или Сырдона из Локи. И это самое серьезное возражение против любого объяснения, основанного на прямом или косвенном заимствовании из Скандинавии на

Кавказ или с Кавказа в Скандинавию; возражение, которое также относится ко второй гипотезе, сформулированной выше, а именно заимствованию, независимо, Кавказом и Скандинавией у одного и того же неопределенного народа, чуждого [обоим](#)⁸.

D. Социальное государство и мифология

Недостаток третьей гипотезы в том, что она неясна, апеллирует исключительно к причинно-следственным связям, которые связывают социальное, экономическое и культурное состояние народа и продукты его воображения. Эти отношения реальны, эта причинность действует. Но в условиях и пределах, которые невозможно указать. Более того, как только речь перестает идти о простом и очевидном переносе текущего опыта, такое объяснение попадает в сферу произвола.

Я сам неоднократно [отмечал](#)¹ удивительные встречи на легендарные темы, которые можно наблюдать у кельтов, германцев и осетин (или скифов), подчеркивая, что эти встречи во многом объясняются схожими условиями жизни: интенсивная коллективная жизнь, большие попойки (кельтские кубки, *нартамонгæ*) и вся казуистика мужского и женского старшинства, соперничество, вызовы и соревнования; разговоры, суждения, игры на скандинавском *þing*, на осетинском *лухæс*, на площади "к северо-востоку от [Эмайн-Мача](#)²"; существование групп воинов с инициацией (Батрадз и Кухулайнн, погружаемые в чан с холодной водой; Фианна, Хариин, Берсеркир); практика охоты и набегов; магический суверенитет (талисманы скифов, Туатха Де Дананн)... Все это очевидно, и неудивительно, что легенды, изображающие схожий образ жизни, имеют семейное сходство. Может быть, "тип" Локи и Сырдона сформировался или хотя бы уточнился у осетин и скандинавов под влиянием сходного опыта и социальных черт?

И да, и нет. Легко поверить, что в этих обществах, где высоко развита общинная и общественная жизнь, где разговоры, хитрость и советы - повседневная практика и необходимость, где восприимчивость и открытое или скрытое соперничество дают обильный материал для интриганов, обычно существовал социальный тип, примерно соответствующий Локи и Сирдону, который можно стилизовать здесь под Локи, там под [Сирдона](#)³. В исландских сагах и жизнеописаниях зафиксировано множество случаев, возможно, более или менее романтизированных, но весьма правдоподобных, о пагубных советниках, творящих зло без причины, о возмутителях спокойствия и раздора - как правило, изгнанниках или людях низкого происхождения - изобретательных и недалёковидных людях, которые, движимые ненавистью или своими демонами, переходят от одного безрассудства к другому, пока не наступает катастрофа: ограничимся большими текстами, Скамкалем из "*Саги о Ньялле*" (гл. XLVII-LIII) и Бьёрн из "*Саги о Греттире*" (гл. XXI-XXII) напоминают Локи, только менее сложного. Если бы у нас были саги, жизнеописания осетинских вождей или черкесов, то, вероятно, мы увидели бы там действующих Сырдонов, действующих так, что их можно назвать почти социальным *винтиком*, настолько они неизбежны в этой форме общества. Но мы сразу же упираемся в узкие рамки такого объяснения: неоднозначный характер (полезный, пагубный), который делает Локи и Сырдона такими интересными, не найти в этих персонажах саг, все они плохие, за исключением определенной преданности своему единственному боссу; Бьёрн и Скамкал, какими бы изобретательными они ни были в своих злодеяниях, обладают лишь обычным интеллектом, который не выделяет их из остальной части общества: Мы далеки от Локи и Сирдона, к которым все общество, угрожающее и враждебное, все же приходит просить "услуги духа", которые может оказать

только он; с другой стороны, способность Локи и Сирдона к метаморфозам и их сверхчеловеческие дары, их связь с потусторонним миром, их способность появляться и исчезать не могут возникнуть, даже путем стилизации, из социальной практики; наконец, последний эпизод - очень схожие роли Локи и Сырдона в легендах о смерти Бальдра и смерти Сослана-Сосрыко, которые не могли быть порождены повседневной хроникой и должны быть объяснены на основе мифического целого, По этому существенному пункту ясно, что бесполезно объяснять тематические аналогии между кавказскими и скандинавскими легендами сходством их социальных форм; Согласие, причины этого согласия остаются [загадочными](#)⁴.

Тем не менее, остается географически и этнографически примечательный факт, о котором [уже выше](#)⁵ упоминалось : во всех мифологиях, во всем известном фольклоре ни Гермес, ни Прометей, ни Гефест, ни Тифон, ни Люцифер, ни, конечно, Луг и [Виланд](#)⁶ , ни *культуртрегер*, ни *трикстер* североамериканских индейцев ⁷ больше всего напоминают тип Локи и Сырдона: это персонаж ирландского эпоса, из цикла "Улатес", он - *Брикriu* (или *Брикне*) *Немтенга* (или *Немтенгта*); "Брикriu (с) ядовитым языком". Вряд ли случайность сблизил кельтский мир с германским и скифским в этом отношении: сходные материальные и моральные условия жизни должны были сыграть свою роль в этом столкновении.

Брикriu часто служил посланником улатов и в целом был им полезен, поскольку был умен: он был человеком с "планами", и в поздних текстах его часто представляют как *оллама*, как ученого; в конце описи дома короля Конхобара он описывается как "человек большой пользы"⁸. Но он нагл, груб, лжив, жаден и беспринципен, и ему доставляет удовольствие сеять раздор между вождями, между кланами и между женщинами. Он любопытен, раскрывает [тайны](#)⁹ и, догадываясь о несчастьях, которые другие еще не заметили, или предвидя грядущие несчастья, получает злое удовольствие, раскрывая их или [пророчествуя](#)¹⁰. Он был трусом и старался не принимать участия в боевых действиях; он сохранял нейтралитет в большой войне, в которую его народ был вовлечен по случаю *Таина*. Улаты терпели его с нетерпением, нанимали его на работу, но при этом не доверяли и презирали его. Волею судьбы он часто оказывался в нелепых положениях: падал с балкона в навоз на своем знаменитом [пирu](#)¹¹; неохотно шел, когда Фергус грозился оттащить его за волосы; бросился в огонь от пинка Ceinnliath и был спасен [слугами](#)¹² ... Мы знаем историю под названием *Fled Bricrend*, "Пир Брикriu": злобные черты его характера проступают насквозь. Когда он приглашает улатов, они первым делом [отказываются](#)¹³ :

§ 5. Однажды в Эмайн Мача собрались улаты. Его приветствовали и усадили рядом с Конхобаром. Он обратился к Конхобару и улатам одновременно. Приходите в мой дом, - сказал он, - и устройте со мной пир". "Я согласен, - ответил Конхобар, - если Улаты согласны". Фергус мак Ройг и вельможи Ольстера ответили: "Мы не пойдем, ибо число наших мертвых превысит число живых после того, как Брикriu раздует между нами вражду, если мы пойдем на его пир".

§ 6. "Для тебя будет гораздо хуже, - сказал он, - что я сделаю, если ты не пойдешь со мной". "Что же ты сделаешь, - сказал Конхобар, - если улаты не пойдут с тобой?" - "Я заставлю, - сказал Брикriu, - королей, принцев, доблестных героев и молодых воинов поссориться, так что они убьют друг друга, если не придут на мой пир". "Из-за этого мы не пойдем с тобой", - сказал Конхобар. "Я устрою ссору между сыном и отцом, чтобы они убили друг друга. Если это не поможет, - сказал он, - я заставлю дочерей поссориться со своими матерями. Если и это не поможет, я заставлю две груди каждой женщины драться, чтобы они сошлись в смертельном поединке и были в синяках и гнили". "Лучше иди", - сказал Фергус. "Посоветуйся, - сказал Сенча, сын Эйлилла, - о нем с благородным Улатесом, если хочешь".

"Ничего, кроме зла, из этого не выйдет, - сказал Конхобар, - если против него не будет совета".

Затем, когда пиршество должно было начаться:

§ 8 Брикriu размышлял, как ему спровоцировать ссоры между улатами, когда на его сторону перейдут поручители чемпионов. Когда его мысли и решение были ясны в его голове, он отправился искать отряд Лоэгайра Буадаха, сына Коннада, сына [Илиаха14](#)...!

И, не зная друг о друге, он поочередно подстрекал Логейра, Коналла и Кухулейна бежать за "куском героя". Затем он вернулся к своим людям, "спокойный, словно и не провоцировал никакой ссоры...". Чуть позже ссора между тремя героями угасла:

Брикriu и его королева находились в своей квартире. Из постели ему было хорошо видно, в каком состоянии находится королевский дом и как обстоят дела. Пока голова Брикriu так работала, жена Лоэгайра вышла из дворца с пятьюдесятью спутниками, чтобы проветрить свою голову, отяжелевшую от пива и [бренди15](#)...

А между женами Логейра, Коналла и Кухулина он провоцирует конфликт старшинства...

Его смерть, наконец, является ответом на его жизнь. Он не участвовал в *Таин* (по крайней мере, в одной из версий), потому что незадолго до этого, после дерзкого слова Фергуса, с которым он пришел просить даров и с которым играл в игру, обрушил ему на голову свой кулак и пять шахматных фигур, которые он [держал16](#): В течение года, когда длился *Таин*, он оставался прикованным к постели и не появлялся до последнего дня - дня, когда два быка, причина всего приключения, должны были сразиться друг с другом. По одной версии, Брикriu сам, в качестве зрителя, пришел посмотреть на бой вместе с остальными [выжившими](#) героями17; по другой версии, это ирландцы (в наказание за его скандальное воздержание от участия в военных действиях) назначили его официальным [свидетелем18](#). Как бы то ни было, два быка, гонясь и разрывая друг друга, набросились на то место, где стоял Брикriu, и растоптали его, вбив на локоть в [землю19](#).

Мы можем распознать, с нюансами, которые довольно хорошо объясняются обществом, более королевским и феодальным, чем германское и скифское, важные черты характеров Локи и Сирдона. Но есть и другие особенности: жадность Брикriu, кажется, отвечает не только склонности воображения, но и ирландским и вообще кельтским страстям. И, прежде всего, есть черта, которая, безусловно, является основной: бесславная смерть вероломного и нелепого Брикriu не является наказанием за преступление, сравнимое с преступлениями *раджбани* Локи и ненавистного Сирдона; Если в основе темы "*Тайн*" и особенно финального поединка двух быков лежит какая-то периодическая игра, какой-то праздничный миф, то он не напоминает ни игру нартов, бросающих Колесо в Сосрыко, ни игру эсиров, бросающих всевозможные снаряды в Бальдра; а Брикriu в этом деле примечателен лишь своим трусливым отсутствием.

Более того, тип Брикriu, по мнению ирландцев, является частью системы, аналогов которой нет ни в [Скандинавии20](#), ни в Осетии: прежде всего, он, так сказать, одна половина хорошо сбалансированного механизма; он - подстегиватель раздора и войны, которому противостоит специалист по миру и согласию Сенча Мор, "миротворец армий [Ольстера21](#)", который от восхода до заката успокаивал всех людей мира "тремя своими прекрасными словами", *da thri findfoclaib*. В "*Помощнике Гиль меика Карбада*" Сенча, потрясая ветвью мира, успокаивает Конхобара, которого Брикriu только что возбудил против Ку'[чулайнна22](#).

В "Сбежавшем Брикренде" именно Сенча успокаивает трех соперников за "кусоч героя", которых Брикriu вероломно натравил друг на друга²³.

Это, несомненно, кельтская концепция, два конституированных типа, один из которых заставляет ждать другой, потому что мы находим их, схематично обозначенные, в "Мабиноги Бранвена", где рассказывается о почти полном истреблении древнего населения острова Бретань²⁴. Сыновья Ллира, Бендигейт Вран (Бран) и Манавиддан, короли острова Бретань, имели при себе двух своих сводных братьев (неполнородных: по матери), Ниссьена и Эвниссьена: "Один из этих юношей был добр, он установил мир среди своей семьи, когда они были наиболее раздражены; это был Ниссьен. Другой же поставил двух братьев в тупик, когда они больше всего любили друг друга²⁵. И так они ведут себя на протяжении всей истории: Эвниссиен калечит лошадей, подаренных королю Ирландии, который только что женился на сестре Брана и из Манавиддана, провоцируя тем самым репрессии и войну²⁶. Затем, на пиру по случаю заключения мира, ловко и законно сорвав уловку партнеров²⁷, он внезапно бросает в огонь совсем маленького сына короля Ирландии (в пользу которого только что отрекся его отец), которого Ниссен вместо этого ласково называл²⁸: в результате происходит драка и большая резня. Но конец Эвниссиена несколько искупает эти злодеяния, поскольку ему не хватает ни мужества, ни самопожертвования: враги, ирландцы, благодаря великому "котлу воскрешения" воскрешают всех своих убитых, а валлийские мертвецы остаются мертвыми, что неизбежно должно привести к поражению Брана и Манавиддана, валлийцев, в этой войне, которую Эвниссиен спровоцировал и разжег. И вот,

Эвниссиен, увидев на земле неживые тела людей с острова Фортов (= острова Бретань)²⁹, сказал себе: "О Боже, горе мне за то, что я стал причиной гибели людей с острова Фортов! Позор мне, если я не найду способа спастись! Он вошел среди трупов гвидилов (= гэлов, ирландцев). Два босых Гвидиля подошли к нему и, приняв его за одного из своих, бросили в котел. Он так расшибся в котле, что котел разорвался на четыре части, а его собственная грудь разлетелась на куски³⁰. Именно этому люди острова [Бретань] были обязаны всем своим успехом: он сводился к тому, что семь человек смогли спастись...

Этот бич валлийцев (и ирландцев) благодаря своей неожиданной жертве позволяет семи дворянам, включая Манавиддана и Брана (последний смертельно ранен отравленным копьем), выжить после гибели их армии.

Эти герои, Брикriu и Эвниссиен, повторяю, ближе всего в древней Европе к Локи и Сырдону. Аналогия нельзя отрицать, хотя она и не распространяется на точные встречи скандинавского бога и осетинского героя. Но это оставляет открытым вопрос, который мы обсуждаем: сходство социальной организации и цивилизации скандинавов, осетин и ирландцев может объяснить сходство характера и поведения Локи, Сырдона (и частично Брикriu); оно не может объяснить идентичность ролей, которые легенды приписывают Локи и Сырдону (но не Брикriu)³¹ в убийстве "хорошего" героя, Бальдра или Сослана. Это аффабуляция, перед которой бессильны социологии³² соображения структурной.

Е. Психологические элементы типа Локи-Сирдон

Оставляя эти вопросы происхождения, нельзя не продвинуться в интерпретации типа Локи и Сырдона¹. Мы только что убедились, что социальный опыт древней Европы был способен породить некоторые из этих типов, обеспечивая важные элементы для воображения, которое их создавало. В отличие от богов, участвующих в великом индоевропейском триединстве, в

отличие от Оддинна и Тира, Þórr, Ньёрдра и Фрейра, Локи не является покровителем регулярной, необходимой "функции" (что объясняет, почему ему не поклоняются), но он отчасти иллюстрирует "ситуацию", которая была настолько частой и естественной, что ее можно было выдать за необходимую и регулярную.

Но, несомненно, есть и что-то еще. Бог всегда больше, чем его "функция" или "ситуация". С одной стороны, каждая функция или ситуация имеет свой *характер*, форму идеального духа, который воплощающий ее бог обязан представлять: ревность, ярость, щедрость, чувственность и т. д. по-разному распределяются, сочетаются и выражаются, например, на трех уровнях мира. С другой стороны, каждая функция или ситуация имеет особое родство с одной или несколькими *частями макрокосма*, одной или несколькими силами, способствующими его равновесию: Óðinn (или Varun.a) - это не только король и провидец, Þórr (или Индра) - не только воин и сильный, а Njörðr и Freyr (или Nāsatya) - производители и богатые; мифологии неба и вселенского порядка, атмосферы и бури, земли и сексуальности связаны в образах, в драматизированной теории с этими социальными определениями и этими психологическими моделями. То же самое, вероятно, справедливо и в отношении Локи: психологические элементы и натуралистические элементы, по необходимости или удобству связанные с ранее определенной социальной "ситуацией", должны были послужить основой для создания. Начнем с психологических элементов, которые здесь наиболее важны.

1. Импульсивный интеллект

Благодаря социальной "ситуации", выраженной Локи и Сырдоном, скандинавы и осетины зашли довольно далеко в своем исследовании одной из самых странных сил природы, не что иное, как человеческая мозговая деятельность. Ведь Локи и Сирдон выделяются из всего - или почти всего - того, что их окружает: они *более* разумны, причем разум этот имеет свою форму и свои пределы, и его еще предстоит определить, но он уже налицо. Исследование носит двойной характер и охватывает то, что мы бы назвали как *социологией*, так и *психологией* разума.

Локи и Сирдон - существа "на обочине", низшего происхождения, с которыми обращаются как с неполноценными, не полностью принятые обществом и отделяющие себя от [него2](#) ? Но разве не является общим опытом во всех странах и во все времена, который вдохновлял писателей повсюду, что дух дует, где хочет, не обращая внимания на социальные барьеры любого рода, и что каждый режим включает в себя этот скандал: аппетит и дар познания прорываются в камердинере, или в бастарде, или в карлике, или в разбойнике, или просто в иностранце? И разве не является еще одним опытом то, что часто "рожденный" человек не на своем месте, выкорчевывает и опускает себя, потому что он, как говорится, "слишком умен"? По этим и другим причинам перед лицом этого мощного источника ниспровержения, которым является беспокойная мысль, разве установленный порядок не реагирует защитой, враждебностью - что, в свою очередь, заставляет разум посвящать большую или меньшую, а часто большую и значительную часть своих даров хитрости, обману, интригам, а также, когда чувствительность вовлекается и становится озлобленной, настойчивости, вреду, ненависти? В Локи, в Сирдоне есть Ванини.

Но мифы о Локи и легенды о Сирдоне - это не в меньшей степени результаты анализа - можно сказать, глубокого самоанализа - одной из самых заметных форм интеллекта.

Не стоит тратить время на то, чтобы отметить, что мозговая деятельность постоянно амбивалентна, подбрасывая злокачественные и комичные прозрения в самые серьезные и простые размышления. Но эта амбивалентность радикальна и глубока: ум разрушает столько же, сколько и сохраняет. Вот уже несколько столетий Запад привык почитать методичное сомнение и критику, наблюдение и опыт; в учебниках по философии преподают, что истинный научный дух не знает ни метафизических слепцов, ни религиозных табу, ни моральных или социальных препятствий. Но это недавние достижения, и многие мудрецы по-прежнему относятся к этому статусу лишь с опаской, хотя он и утратил часть своей силы, став полностью осознанным и выражаясь в серьезных формулах. Этот статус существовал с незапамятных времен, еще до того, как он был узаконен, и живые умы всегда были склонны осуждать и отбрасывать многие вещи, великие и малые, и пробовать новые. Локи и Сирдон не заботятся об "одежде", они ставят себя в "нелепые" позы? Локи жадничает, когда Þórr, которого попросили переодеться в женщину, чтобы вернуть свой молот, возражает, что скажут люди? Но разве дресс-код и боязнь насмешек не относятся к тем социальным ограничениям, которые в девяти случаях из десяти трудно обосновать с точки зрения разума? Тем не менее, это второстепенный вопрос. Есть нечто большее. Живые умы охотно исследуют не только открытые области, где они могут надеяться прославиться полученными результатами, но и тайные области, которые по *общему мнению* живых людей, инстинкту каждого человека, наследственным угрызениям совести считаются запретными, начиная с сексуальности и оккультных наук. Между стремлением к любви, даже сладострастием, и определенной интеллектуальной смелостью существует сильная, тонкая связь. Человек, который больше всего беспокоил святого Бернара, начал с разврата с Гелуизой, и вполне законный, хотя и неразрешимый и неприличный вопрос - не были ли сексуальные ереси, в которых так упрекали творцов "афинского чуда" и итальянского Возрождения, от Платона до Микеланджело, неизбежным побочным продуктом брожения их умов. Что касается оккультных наук, то в последние поколения ускоренный прогресс патентных наук в некоторой степени изгнал их престиж, но только путем распространения другой формы опьянения. До недавнего времени, от пифагорейцев до Кеплера и далее, было впечатляющее количество ученых - не говоря уже о поэтах и политиках - которые верили, что они проникают в непознаваемое. Доктор Фаустус - легион.

Посмотрите на Сирдона и Локи. Их связи с потусторонним миром, их чудесные помощники в быстрых путешествиях - трехногий конь, который ходит как ветер, ястребиное оперение и волшебные сапоги - их дары метаморфозы, внезапного появления и исчезновения, предвидения, зрения на расстоянии и так далее - это те самые вещи, которые в наше средневековье охотно приписывались ведьмам и волшебникам и которые, без сомнения, в своих одиноких поисках искали тысячи мужчин и женщин. Разве наши инженеры *изобрели* бы подводную лодку и аэроплан, если бы столько бессильных поколений не мечтали о человеке-рыбе и человеке-птице? Этот подземный, лабиринтный дом, который осетины приписывают Сырдону, это странное логово, эта четырехкратная обсерватория, которая среди скал служит убежищем для Локи, где он изобретает сеть, которую боги и люди до сих пор игнорируют и которая станет его гибелью, - не напоминают ли они кабинки, где, укрывшись от подозрительного общества, столько алхимиков и магов искали и не нашли решения великих проблем?

Что касается Локи, то, нет нужды говорить о том, что он во многом представляет собой, по выражению Ж. де Вриса, бисексуальный персонаж. Де [Врис3](#), бисексуальный персонаж, о значимости которого можно судить по тому, насколько скандинавская мифология в целом скромна, если не сказать добродетельна: Он превращается в женщину, рождает детей, обвиняется в *argr*, *ragr*, то есть в [ergi4](#), в неспособности исполнить свое мужественное

призвание, и даже превращается в кобылу, чтобы ее запряг конь великана; к этому не следует забывать добавить случай эксгибиционизма под взглядом Скади. В наши дни полицейский протокол Локи был бы под завязку набит, а психиатры, возможно, объяснили бы его фундаментальный аморализм, пристрастие ко лжи (которое они назвали бы мифоманией) и его окончательное скатывание в преступность этой тайной жизнью. О Сырдоне нам ничего подобного не рассказывают: его метаморфозы в молодую девушку и старуху не имеют такой грани, но скромность кавказских кланов велика, и о таких вещах не говорят.

Нестабильные, бенефициары и жертвы перевозбужденного любопытства, наслаждающиеся моментом - зрелищем, удачным трюком или открытием, никогда не испытывающие недостатка в средствах, но мало способные или озабоченные тем, чтобы предвидеть последствия жеста, Локи и, в некоторой степени, Сирдон воспроизводят марш определенных умов, стремительный и даже суматошный, обращенный к образу и действию больше, чем к размышлению, игривый и легкомысленный, блестящий в ближайшем будущем и губительный в долгосрочной перспективе; Короче говоря, та разновидность интеллекта, которую шестеренки, отвечающие за сохранение общества, - Государи, Богачи, Богатые - должны как искать, так и постоянно опасаться неожиданностей и их прихотей и злобы. Когда они являются частью общественного порядка и сотрудничают с ним (заклятый брат и спутник Оддинна, проводник и слуга Þórr, шут, которому поручено обезоружить жену Ньёрдра смехом или устранить угрозу, нависшую над Фрейей, советник, посланник, переговорщик, фактотум Эсира), Локи вносит в этот социальный порядок элемент фантазии, жизни и плодородия, который не лишен опасности, но обычно заканчивается хорошо и, в любом случае, незаменим. Но когда он следует только своим собственным импульсам или вводит их в свои общественные обязанности, он ставит все под угрозу или вызывает скандал: посылает Þórr без оружия к великану Гейрродру, избивает Þjazi, похищает Idunn, обрезает волосы Сиф, портит Молот, попирает сексуальный закон и, наконец, убивает Бальдра.

Даже если оставить в стороне вопрос об аморальности, такая форма мозговой деятельности в три и четыре раза дружит с ложью: и потому, что она любит творить и играть, и потому, что она быстра и тороплива, и потому, что, не колеблясь, она не может придать "правде" то значение, то постоянство, которое придают ей серьезные люди; и еще потому, что ложь для нее - самый экономичный способ подтвердить и часто использовать свое превосходство над посредственностями, гигантами или богами, врагами или друзьями. Детская ложь, "чтобы повеселиться"; спортивная ложь, "чтобы посмотреть"; ложь побега, как у поэта; ложь на войне: все это естественно ведет к лжи привычки, беспричинной лжи, лжи чистого лжеца, [lokalýgi5](#).

Наконец, такая форма мышления неизбежно тщеславна, а потому уязвима, неосторожна как в отношении собственных открытий, так и в отношении чужих вещей; все эфемерно, без задней мысли и перспективы, она не может устоять перед желанием сказать себе, произнести вслух: "Я победил... я знаю... какая замечательная охота!...". Многие персифляции и жестокие пророчества Сирдона и Брикriu, многие утешения и неосторожности Локи относятся к этому типу; существо, которое знает, не сдерживается, болтает, выпускает свои знания в виде разбросанных ракет, вместо того чтобы приберечь их для одного из тех фейерверков, которые "выглядят серьезно", ведут в сенаты и академии.

2. Импульсивная разведка и собранная разведка

Я полагаю, что у нас есть боковое доказательство того, что этот анализ не произволен, не *апостериорен*, а представляет собой смысл и смысл существования "типа Локи" в скандинавской мифологии, "типа Сырдона" в нартских легендах. К счастью, существует и другая форма мышления, во многом противоположная этой и более обнадеживающая, хотя и имеющая свои недостатки: я бы сказал "медленное мышление", если бы это слово не приобрело печальный смысл; ум собранный, контролирующий свои импульсы, обращенный скорее к размышлению, чем к действию, больше заботящийся об обеспечении своего пути, чем о быстром достижении вывода, а также нравственный и хороший, то есть уважающий силовые линии общества, в котором он реализуется. Так вот, скандинавы персонифицировали эту форму интеллекта, как и другие, и в условиях, когда она образует диптих с Локи, и это в окружении бога, который, в принципе, должен больше всего интересоваться вещами разума, бога первой функции, Суверенитета, *Óðinn*⁶. Один достоверный текст и три других, все или некоторые из которых, по-видимому, заимствовали эту формулу из *первого*⁷, показывают трех богов, путешествующих или действующих вместе по всему миру: *Óðinn*, сопровождаемый *Loki* и *Hœ'nir*. Именно таким образом они встречаются орла *Þjazi*⁸ и появляются перед водопадом *Андвари*⁹; их можно найти в балладе с *Ферерских островов*¹⁰ и, возможно ("Бог" заменяет "Wod" и "Lok", англосаксонский эквивалент *Hœ'nir*?), в медицинском заклинании из *Линкольншира*¹¹. Даже если история *Þjazi* - единственная, в которой она является оригинальной, эта группа из трех богов заслуживает внимания.

Мы знаем, как ведет себя Локи в истории о *Þjazi* (и в истории о золоте *Андвари*): в самом ошеломленном состоянии, ставя себя и своих спутников в самые неловкие ситуации. А что делает *Хё'нир*? *Он ничего не делает*, хотя, как говорится, и не думает об этом. Стоит внимательно присмотреться к позициям этих двух богов. Вот как об этом говорится в поэме *Þórleifr*¹²:

... ст. 4: Великан попросил *Хё'нира* дать ему напиться, и *Хё'ниру*¹³ выпало дунуть [в гнев: *blása*] на священный стол. Воинственная птица приземлилась там, куда улетели очень скупые отказники из божественного дворянства.

Ст. 5. Уддинн тут же велел Локи разделить быка поровну между мужчинами. Но после этого прозорливый враг богов убрал с широкого стола четыре части быка!

Ст. 6. И тогда (это случилось давным-давно) *Þjazi* прожорливо ел быка, голодный, сидя на корне дуба, пока умный бог, бодрствующий [= Локи], не ударил орла сверху палкой между плеч.

Ст. 7. Локи (которого [теперь] все боги созерцают в цепях) был привязан к *Þjazi*: палка прилипла к сильному, зловещему (?) великану, а руки Локи - к концу палки...

Так вот, эта позиция *Хёнира*, сдержанная, молчаливая, внешне пассивная, которая является самой мудрой, единственно мудрой позицией, как доказывает впоследствии злоключение Локи, в точности соответствует единственному "мифу о *Хёнире*", сохраненному для нас *Снорри*. Он находится в главе IV "*Хеймскрингла*", в рассказе о договоре, положившем конец войне между эсирами и ванирами:

Ваны отдали эсирам своих лучших людей, *Ньёрдра Богатого* и его сына *Фрейра*; взамен эсиры отдали вanam того, кого звали *Хё'нир*, сказав, что он хорошо подходит на роль *вождя*¹⁴; он был высок и красив. Вместе с ним эсиры послали *Мимира*, самого мудрого человека (*inn vitrasti maðr*). Ваны послали взамен самого мудрого *человека*¹⁵ из своего

отряда (*þann, er spakastr var í þeira flokki*); его звали [Квасир](#)¹⁶. И когда Хё'нир прибыл в Ванахейм, его сразу же назначили вождем. Мимир сообщал ему все решения (то есть все, что нужно было сказать или сделать), и, когда Хё'нир был на ринге или собрании без Мимира рядом, и перед ним вставало трудное дело, он всегда отвечал одно и то же: "Пусть решают другие!" (*ráði aðrir!*), - говорил он. И вот ваны заподозрили, что эсиры обманом заставили их обмениваться людьми. Они схватили Мимира, обезглавили его и отправили голову эсирам. Óðinn взял голову, помазал ее травами, чтобы она не гнила, произнес над ней магические песнопения (*galbra*) и дал ей силу говорить с ним и рассказывать ему много [тайных](#) вещей¹⁷.

Этот миф представляет собой настоящий анатомический срез интеллекта, который уже не осадок, а [рефлексия](#)¹⁸. Пара Хё'нир и Мимир, которые вместе составляют идеального лидера, а порознь ничего не стоят, - это, конечно, не обман Эзира, как считали ваны и вслед за ними многие германисты, а, напротив, роскошный дар и в то же время верное изображение механизма наших лучших мыслей: Столкнувшись с вопросом или трудностью, мы сначала приостанавливаем свою реакцию и свое суждение, мы сначала знаем, что не надо действовать и молчать, что уже великое дело; а затем мы слушаем голос вдохновения, вердикт, который приходит к нам из наших предыдущих знаний и опыта, из наследственного опыта человеческого рода или еще дальше, из того внутреннего слова, которое, подобно Разуму философов или "коллективному сознанию" дюркгеймианцев, находится одновременно внутри нас и больше нас, помимо нас. Мимир, близкий к Нё'nir (и затем близкий к Óðinn), представляет эту таинственную, интимную и объективную часть мудрости, из которой Нё'nir представляет внешнюю, индивидуальную часть, обусловленную установку. Разве Хё'нир похож на дурака? Он просто предоставляет пустоту, ожидание, которое заполнит Мимир. Так, Брут считался слабоумным; но когда оракул объявил, что тот, кто первым поцелует свою мать, станет королем, он наблюдал, как его бездумные кузены вскакивают в седло и бегут целовать свою человеческую мать; он лишь позволил себе упасть, как бы оступившись, и поцеловал землю, которая, как учит мудрость народов, является матерью всех людей.

Поэтому я считаю, что этот бог, выдаваемый за загадочного, напротив, очень ясен, если его рассматривать дифференцированно таким образом. И естественно, что как бог рефлексивной мысли он принадлежит к кругу первой функции: он сопровождает Оддина; Оддин и он, в обычных перифразах, взаимно определяются как друг или товарищ; он, как мы только что видели, отправлен Эсиром на Ваны с пометкой, что он вполне подходит для того, чтобы стать вождем, *höfðingi*; Наконец, в обновленном мире, который сменит этот после космического кризиса, в котором Локи сыграет свою жестокую роль, Хё'нир будет воплощать прорицательскую [функцию](#)¹⁹, следуя строке из "*Вёлусла*" (st. 63, v. 1): "Тогда Хё'нир сможет выбирать жезл" (т. е. исследовать будущее, произнося заклинания)²⁰. В то же время психологическая интерпретация - "импульсивный ум", - предложенная выше для Локи, подтверждается контрастом.

Сирдон не имеет перед собой эквивалента Нё'nir в виде диптиха. Однако символическое значение, приписываемое ему здесь, является подтверждением того же порядка. Сирдон находит своего хозяина, или, скорее, свою любовницу. Среди нартов, говорят [осетины](#)²¹, есть кто-то, кто умнее его: это Сатана, сестра и жена Урызмæга, образец для дам Осетии. А почему? Потому что она дальновидна, все продумывает и умеет издалека разрабатывать планы, чтобы Сырдон в оцепенении явился в назначенное время и сыграл ту роль, которую она ему безмолвно отвела. Нужно ли нартам знать точное количество солдат в магической армии, которая поступает к ним на службу только на этом условии? Сатана не обладает

чудесным даром расчета, которым обладает Сырдон, но у нее есть средство заставить Сырдона говорить. Ночью, пока Сырдон блуждает и считает, чтобы развлечь себя, она шьет трехногие панталоны, а с рассветом раскладывает свою работу на изгороди. Тут же появляется Сирдон и начинает ее дразнить: "Ты больна! В твоей армии 30 000 человек, да еще 100, и ни у одного из них нет трех ног! И вот ты делаешь трехногую форму! Именно этого и ждала Сатана: Сырдон, маленький Сырдон, ради удовольствия поиздеваться и, несомненно, из хвастовства, произнес [нужнуюцифру22](#) ей. Посмотрите на отношение Сырдона и Сатаны (*Æxsijñæ*) во время страшного голода, охватившего [нартов23](#): Сырдон, конечно, вышел сухим из воды, украв единственную корову из официального запаса, и, не заботясь о завтрашнем дне, преследовал и оскорблял несчастных нартов, которые были слишком слабы, чтобы ответить ему. Напротив, предупрежденная Урызмæгом, Сатана раскрывает свои резервы: как дальновидная хозяйка, она спрятала и сохранила все продукты, пока они были свободны, чтобы иметь возможность удовлетворить нартов. Это не просто случай большого эгоизма против здорового милосердия; это действительно случай двух типов интеллекта, одного краткосрочного, другого долгосрочного; просто, по удивительной связи, первый легко "плох", антисоциален, а второй естественно "хорош" и автоматически производит общественную помощь. В совершенно разных аффабулах осетины, таким образом, воплощают в себе, напротив Сирдона, как скандинавы напротив Локи, и, очевидно, не давая Сирдону превосходства, ту форму мышления, которая противостоит его [собственной24](#).

3. Óðinn, Hœ'nir и Lóðurr

Если бы мы были уверены, как считали многие авторы, но не смогли представить решающих доказательств, что в 17-й строфе "*Вёлуспа*", в рассказе о сотворении первой человеческой пары Оддинном, Хё'нир и Лодурр, последний, божественный *галакс*, является всего лишь другим обозначением Локи (что дает еще один случай триады Óðinn, Hœ'nir, [Loki25](#)), мы извлекли бы из этих стихов урок того же порядка, хотя они содержат несколько очень непонятных слов. Речь идет о двух кусках дерева, Аскре и Эмблу, которые станут первым мужчиной и первой женщиной:

У них обоих не было ни жизненного дыхания (*önd*), ни духа (*óðr*)[26](#).

ni (? *lá*) ni (? *læ'ti*) ni couleurs belles (*litir góðir*).

Óðinn давал жизненное дыхание (*önd*), Hœ'nir - дух (*óðr*),

Lóðurr donna (? *lá*) и красивые цвета (*litir góðir*).

Слова *lá* (которое не имеет другого употребления в Поэтической *Эдде*) и *læ'ti* (которое встречается, с той же неопределенностью, только в одном стихе *Gríppispá*, 39²) были переведены несколькими способами; *læ'ti* может означать "голос" (F. Jónsson, Nordal...) или, что менее вероятно, "жесты" (Gering...); значение *lá* совершенно неопределенно ("жар", согласно Герингу, на основании смелой этимологии; в древнескандинавском языке есть несколько слов *lá*, которые одинаково неприемлемы здесь: "жидкость", которую следует понимать как "кровь", но это употребление нигде не засвидетельствовано; "волосы").

Эта строфа, к счастью, освещена отрывком из "*Эдды*" Снорри, где боги-создатели коллективно называются "сыновьями Бурра" [27](#):

Первый дал дыхание и жизнь (*önd ok líf*), второй - разум и движение (*vit ok hræring*), третий - внешность, речь, слух и зрение (*ásjónu, mál ok heyrn ok sjón*).

За исключением движения (*hræring*), которое в данном месте не предполагается (и которому, к тому же, ничего не соответствует в строфе *Völuspá*), разделение задач очевидно: первый бог (ср. Óðinn) совершает великое чудо, он оживляет, дает двум доскам ту жизненную силу, которая является общей для человека, животных и растений; второй (ср. Hœ'nir) дает им то, что свойственно человеку, - дух (*óðr*), разум или рассудок (*vit*) [и движение, *hræring*?]; третий (ср. Lóðurr) дает им средства выражения, речь (*mál*, ср. *læ'ti*) и внешность (*ásjóna*) или "красивые цвета" (*litir góðir*), то есть, несомненно, "физиогномику", а также, добавляет Снорри, два основных чувства, слух и зрение. Под началом великого бога Óðinn, дарующего изначальный и самый общий дар (жизнь), Hœ'nir, таким образом, покровительствует глубинной, невидимой части интеллекта, "интеллекту в себе", в то время как Lóðurr покровительствует интеллекту, воплощенному в "системе отношений", в органах, цепляющихся за органы чувств, пищевод, кожу, как паук за свою паутину. Но, опять же, является ли Лоддурр [Локи28](#) ?

4. Механизм мифического мышления

Мы подошли к концу этого длинного психологического анализа, который, как я знаю, встретит [сопротивление29](#). Что, спросите вы, сделали бы с этой теорией древние германцы, древние скифы? Препарировали бы они мысль, различали бы любопытную или поспешную мысль от глубокой или вдумчивой, а скандинавы даже выделили бы в ней две фазы: сосредоточенность и размышление, ожидание и реакцию? И воплотили бы они абстрактные результаты этого анализа в мифологических или эпических персонажах? Придумали бы сценарии их воплощения в жизнь? Объединили бы эти представления в диптихи? Это одновременно тонкая и детская работа, возможная для авторов "*Романа розы*" или "Карт дю Тендре", но невозможная для язычников-варваров древней Европы...

Действительно, представленное в таком виде, подобное "произведение" германского или скифского воображения не подлежит обсуждению. На предыдущих страницах, чтобы упростить изложение, я говорил так, как если бы *сначала* был проведен абстрактный анализ, *затем* изобразительный перевод полученных таким образом понятий и, *наконец*, изобретение маленьких драм для перекомпоновки и имитации естественной игры. Совершенно очевидно, что, хотя конечный результат, смысл мифов, вполне может быть представлен таким образом, процесс, в результате которого возникли мифы, был совершенно иным.

Мифическое мышление, под которым я понимаю мышление, создающее мифы и управляющее ими, является посредником между мышлением сновидения и вербальным мышлением, между сновидением, иллюстрированным, драматическим и в целом символическим характером которого оно обладает, и дискурсом, ясным, артикулированным и в целом связным характером которого оно обладает. Но, подобно сну и дискурсу (и, конечно, не будучи абсолютно независимым ни от одного из них), *он самодостаточен*, он выполняет операции, которые, перенесенные в вербальную мысль, были бы анализом и синтезом, но которые в нем, как в динамической интуиции художника, поэта или романиста, являются скорее *непосредственным живописным и сценическим* осознанием существенных отношений (причинных связей, сходства, оппозиций), *без какого-либо расчленения целого*. Здесь не место для изложения теории мифического мышления; оно

поднимает серьезные проблемы, одна из которых как раз и заключается в его смешанной, воображаемой и логической природе, в его фантазии в сочетании со стабильностью; а другая (если не та же самая) - это "проблема авторов", то есть сотрудничество индивидов и социальной группы в генезисе, поддержании, омоложении, а также "фольклоризации" или смерти мифов. Это тема небольшой книги, которую когда-нибудь должен будет написать мифограф и в которую, безусловно, внесут свой вклад социология и этнография, а также все области психологии, включая психоанализ, и даже теология, особенно католическая теология, поскольку она испытывает проблемы, отчасти сравнимые с созревaniem, принятием и эволюцией догм, вероятных мнений и, прежде всего, преданий. Я просто хотел предупредить поспешных критиков, чтобы они не велись на видимость и не отвергали из-за неизбежно дискурсивной формы изложения современного наблюдателя идею о том, что у индоевропейских варваров, германцев, скифов была "мифология Мысли", сопоставимая с мифологиями Ясновидения, Закона, Силы и Плодородия. Многие народы имеют высокоразвитую *мифологическую философию*, которая еще не имеет или никогда не будет иметь *дискурсивной философии*. Мифология предшествует, часто предваряет или, по крайней мере, заменяет *идеологию* и оказывает те же услуги.

Г. Натуралистические элементы: Локи, ветер, огонь

Я не буду останавливаться на третьем и последнем аспекте мифологии Локи (аспекте, в котором Сырдон, чисто эпический персонаж, играет незначительную роль), то есть на *натуралистических* элементах, которые, в результате более или менее ясно ощущаемого символического сходства, были объединены с этой проекцией социального типа и этим воплощением психологического типа. Хотя сегодня может показаться неоправданным *отталкиваться от* определений, подобных тем, что были предложены несколько десятилетий назад ("Локи - это [огонь1](#)"), мы не должны оставаться слепыми к натуралистическому одеянию - неброскому и изменчивому, - в которое иногда облачается Локи.

Двум стихиям или силам природы, кажется, было предопределено присоединиться к Локи: ветру и [огню2](#). Оба они выходят из привычных рамок нашей жизни, как Локи выходит из социального порядка: не являются ли они частью общества стихий, которое формирует любой ландшафт, и в то же время свободны от любых уз, готовые жестоко разрушить любую солидарность? Оба амбивалентны: разве Иран не различает добрые и злые стороны Вайю, устанавливая грозную связь между двумя радикально отличными мирами Добра и Зла, и разве огонь не является тем самым типом вероломного [слуги3](#)? Оба являются частью нашего повседневного опыта, оказывая нам услуги и разыгрывая фокусы в наших собственных масштабах, и внезапно, в буре и огне, становясь агентами катастроф, которые настигают и уничтожают нас. Оба они - волшебники: разве ветер и огонь не проносятся повсюду, причем быстро, слишком быстро? Разве они не появляются и не исчезают без нашего ведома, откуда они пришли или куда ушли? Разве они - особенно огонь - не принимают тысячу обликов и не оставляют самые разнообразные следы своего пребывания? И т. д.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что другое имя Локи - *Лоптр*, что примерно переводится как "*die Luft*", Воздушный человек, бог воздуха, в котором он так охотно циркулирует. И даже если его первое имя не является дублетом *logi* (masc.; ср. нем. Lohe)

"пламя". немецкое *Lohe*) "пламя", в его мифах (и сегодня в его фольклоре) [элементов4](#) есть много огненных : его равный поединок с *Логи*, олицетворяющим пламя , в путешествии *Rógr* в [Утгарджалоки5](#) ; огонь, который он разжигает словом и который охватывает зал *Ægir* в конце [Локасенны6](#) ; его уподобление углю в исландском пословичном выражении, указывающем на [смерть Бальдра7](#) ; опять же в Исландии в конце ^{xviii}века, приписывание Локи "*sulphureus foetor quem fulgetra, ignes fatui et aliae faces igneae in aer relinquunt*" и название тепловой волны, [Lokabrenna8](#) ; в Дании, приписывание Локи сверкающих движений [атмосферы9](#) ; верования и практики южной Норвегии и Швеции, которые приравнивают Локи к огню в [очаге10](#)... Все это [неоспоримо11](#) и не должно быть недооценено, если мы не вернемся к старым ошибкам, если мы не увидим в этих магматических чертах первичный элемент, зародышевый центр концепции Локи, из которого возникло бы все остальное, если мы примем их такими, какие они есть: натуралистические гармонии социально-психологического типа, представленного прежде всего Локи.

Глава V

Бальдр, Локи, Хёдр и Махабхарата

Проблема происхождения как персонажа Локи, так и Рагнарека - прямое или косвенное заимствование? Индоевропейское наследие? - в 1948 году, когда эта книга была впервые опубликована, еще не была решена, хотя презумпция в пользу наследования существовала. Однако в конце предыдущего года стало известно о новом факте: Стиг Викандер в статье в журнале Religion och Bibel установил, что, хотя в текстах, сохранившихся в ведической Индии, нет описания "конца света" или "обновления мира", в более поздней литературе, Махабхарате, оно представлено, просто переложено на эпические термины, а герои принимают на себя роль богов. Потребовалось некоторое время, чтобы осознать все последствия этого открытия, особенно в той области мифологии, которой мы здесь занимаемся.

Результаты были опубликованы в 1959 году в книге Les Dieux des Germains, в которой они составляют третью главу. Поскольку эта небольшая книга, которая не была опубликована достаточно быстро, очень скоро была снята с продажи издателем, я воспроизвожу эту главу здесь, едва дополнив ее несколькими примечаниями. Читатель найдет несколько повторов: опустить их было бы опасно для сбалансированности изложения.

После того как в первых главах была обрисована трехчастная структура скандинавской мифологии в целом, выраженная еще в конце язычества совместными культами Оддина, Урра и Фрейра в храме в Упсале, В третьей главе на основе "Махабхараты" рассматривалась сравнительная "драма мира", т. е. убийство Бальдра и, после эсхатологического кризиса, его возведение на место Оддина и его счастливое правление обновленным [миром1](#).

А. Второстепенные боги индоевропейцев

Митра и Варуша - не единственные суверенные боги ведийской религии. Они - самые выдающиеся из группы *Āditya*, которая, по-видимому, включала в себя сначала, и уже в общеиндоиранском, только четыре термина, неравномерно распределенных по двум плоскостям действия, которые определяются главными суверенными богами, Митрой и Варушей: 1°/ *Mitra*, *Арьяман*, *Бхага*, сотрудничающие в работе и обладающие законным и справедливым духом, который выражен в имени первого; 2°/ *Вару*, одинокий в своей строгости, магии и тревожной удаленности. Есть основания полагать, что именно эта картина, с этой асимметричной структурой, в сублимированном и клерикализованном виде присутствует в образах двух первых архангелов зороастризма и двух сущностей, тесно связанных с первым: 1°/ *Воху Манах* ("Благая мысль"), *Сраоша* ("Послушание"), *Аши* ("Возмездие"); 2°/ *Аша* ("Порядок"). Для подробного анализа и сопоставления я могу обратиться, наконец, только к главам I, II и III *ДСИЭ*: "Индоиранские боги трех функций"; "Второстепенные правители ведийской теологии"; "Реформы в Иране".

Наличие двух помощников у Митры, государя, который "есть этот мир", легко понять. Один, *Арьяман*, носящий в своем имени слово "*арья*", призван охранять национальность арья и все, что обеспечивает ее прочность и сплоченность: брачные союзы, гостеприимство, дары, свободное передвижение, благополучие. Другой, *Бхага*, чье имя означает "Доля", руководит справедливым, спокойным и мирным распределением благ между ариями. Для *Сраоши* зороастризм просто заменил защиту арийской национальности защитой маздеанской общины, церкви; для *Аши* он добавил к распределению мирских благ другое распределение, или, скорее, награду, которая была более важна в его глазах: распределение заслуг, до и после смерти верующих.

Часто отмечается, что ведические индийцы были относительно беспечны в отношении последствий смерти: представления противоречивы и редко появляются в этих гимнах, которые бурлят жизненной силой и временными амбициями. Возможно, это было обеднением по сравнению с индоиранским положением вещей. Действительно, примечательно, что ни гимны, ни ритуалы ничего не говорят о том, что, напротив, является главной, почти единственной функцией *Арьямана* в эпосе - который, как мы знаем, иногда сохраняет доведические представления, которые Веды не сохранили: Там *Арьяман* продолжает свою миссию в потустороннем мире, где он является царем некой категории предков, которые плохо определены, "Отцами", а путь, ведущий к ним, предназначенный для людей, которые в течение своей жизни в точности исполняли обряды (в отличие от аскетов, для которых открыт другой путь), называется "путь *Арьямана*". В зороастризме, который настолько озабочен загробной жизнью, что не в силах умерить надежды верующих, сущность, происходящая от *Арьямана*, также играет важную роль в общении с "хорошими" мертвецами: именно *Сраоша* сопровождает и охраняет душу в опасном путешествии, которое приводит ее к трибуналу судей, членом которого он является. Эта точная встреча подтверждает, что в неведических кругах индийцев сохранялась доведическая концепция, ожидавшая своего выражения в эпосе, которая делала *Арьямана* царем и защитником общины мертвых ариев в той же мере, что и живых ариев.

В Риме я упоминал об аналогичной ассоциации двух помощников Юпитера. К сожалению, эти божества известны только по капитолийскому культу, в то время, когда Юпитер, как *Оптимус* и *Максимус*, сосредоточил на себе два аспекта суверенитета, "митрианский" и "варунианский": великий бог разместил в своем храме *Ювентаса* и *Терминуса*, первый защищал наиболее важный для жизнеспособности города класс римлян, *iuvenes*, а второй -

правильное разграничение земельных владений. Кроме того, Ювентас гарантировал Риму вечность, а Терминусу - постоянство в пространстве, на его месте. Еще менее заинтересованные в загробной жизни, чем их ведийские родственники, привязанные к конкретному и преданные своему Городу, единственное "неопределенное будущее", которое квириты вверяли божеству, было действительно будущим Рима и их самих, римлян, но римлян, последовательно присутствующих на земле, в волнах постоянно обновляющейся жизни, которые формировали мощный и конкретный национальный прилив.

Если ведийские поэты мало говорят о будущем и не вовлекают в него своего Арьямана, то и в отношении своего Бхаги и распределения благ, да и вообще в отношении других богов, они не допускают того, что можно было бы назвать теорией судьбы. Бхага, в частности, не является ответчиком в судебном процессе, который быстро открывается при размышлении на эту тему: как мы должны интерпретировать частую несправедливость, самую скандальность "акций", каприз или небрежность "распределителя"? Бхага упоминается поэтами гимнов с видимой уверенностью - еще один признак жизненной силы и оптимизма, присущих их религии. Была ли она одинаковой везде, во всех обществах, среди всех мыслителей? Нет, скорее всего, нет, если судить по пословичному выражению, возможно, народному, которое сохранилось в ритуальных книгах и которое они по-своему объясняют, но которое стоит само по себе: "Бхага слеп". Бхага - один из небольшой группы изуверченных богов, которых охотно объединяют в этиологических описаниях, и чье увечье столь же парадоксально, как увечье Оджинна, зрячего, но одноглазого, или Тыра, покровителя разборок хингов, после того как ему ампутировали правую руку в рамках гарантийной процедуры: Бхага, который распределяет "доли" и слеп, соседствует с Савитром, Крылатым, который приводит в движение все вещи и потерял обе руки; с Путаном, защитником "мяса на копытах", которые являются стадами, и который, потеряв зубы, может есть только кашу. Вероятно, в случае с Бхагой это выражение, которое брахманы цитируют как поговорку, имеет не иное значение, чем западный образ, который накладывает повязку на глаза Тихе или Фортуны, раздающей заклинания.

В. Индоиранская эсхатология и "Махабхарата"

Есть последняя группа проблем, к которым гимны не обращаются: проблемы эсхатологии, конца света или, по крайней мере, настоящего мира. Поэты постоянно говорят о демонических существах под разными именами, но это всегда происходит в прошлом или в настоящем, чтобы отпраздновать победы богов и получить в ближайшем будущем новые. В "Брахманах" часто систематизируется это представление, боги и демоны противопоставляются друг другу как два соперничающих, хотя и родственных народа, и пересказывается каждый эпизод их постоянного конфликта; но они никогда не говорят о "конце", который не предусматривается ни одним ритуалом и не готовится к нему. Более того, ни один персонаж не представлен как "лидер" демонических сил, которые действуют анархически, в разрозненном порядке. Напротив, мы знаем, что зороастризм построил свою догму, свою мораль и свой культ на трагическом, навязчивом ощущении борьбы, которую силы Добра ведут против сил Зла. В Авесте обе стороны организованы и иерархичны, каждая подчиняется единому командованию; их симметрия даже доведена до крайности: каждое "доброе" существо, Ахура Мазда, как и помогающие ему сущности, - в которых продлены, морализованы фигуры богов трех функций древнего политеизма, - имеет своего противника, свою "злую" реплику. В. Гейгер (1916) с помощью словарных исследований ясно показал, что эта грандиозная концепция была сформирована из элементов, не обойденных вниманием

Р̥гВедой, и что, в частности, два слова *Aša* и *Druj*, "Порядок" и "Ложь", которые выражают сущности добра и зла в зороастрийском языке, имеют ту же функцию и ту же артикуляцию (*r̥ta*, *druh*) в ведийском языке; Просто в гимнах эти слова остаются в свободном состоянии, сталкиваются в формулах, но не поддерживают на своем противостоянии цельную религиозную структуру. Более того, как уже было сказано, зороастризм направляет свои заботы и усилия на будущее, а не на прошлое или настоящее, как в случае с отдельным человеком, который должен постоянно готовиться к своему спасению, так и в случае со вселенной, которая однажды освободится от злых сил, которые сегодня слишком равны с добрыми. В момент воскрешения, говорит *Великий Бундахишн*,

Ормазд схватит злого духа, Вохуман - Акомана, Аша-Вахишт - Индру, Шатривар - Сауру, Спендармат - Таромат, то есть *Nānhaithya*, Ксурдат и Амурдат - Таурви и Заири, правдивое слово - лживое слово и Срош (то есть Сраоша) - Аэшму (демона ярости). Затем останутся два "дру", Ахарман и Аз (демон разврата). Охрмазд придет в этот мир, сам как жрец *zōt*, а Срош как жрец *gáspri*, и будет держать в руке священный пояс. Злой дух и Аз убегут во тьму, переступив порог небес, через который они вошли... А дракон Гочир будет сожжен в расплавленном металле, который прольется над злым бытием, и осквернение и зловоние земли будут поглощены этим металлом, который сделает ее чистой. Отверстие, через которое вошел злой дух, будет закрыто этим металлом. Таким образом, они изгонят злое существование земли в даль, и во вселенной наступит обновление, мир станет бессмертным на веки вечные и вечно прогрессирующим.

XXXIV, 27-32; изд. и перев. В.Т. Anklesaria, 1956, p. 290-293

Является ли это эсхатологическое видение, это окончательное счастье после великого кризиса, созданным *ex nihilo* маздеизмом, или индоиранцы уже мечтали об этом великом дне, когда Добро возьмет абсолютный и полный реванш за тысячу испытаний, навязанных ему силами Зла? Еще совсем недавно вторая гипотеза казалась несомненной, но статья на двадцати двух страницах перевернула все представления о вероятности.

В 1947 году шведский ученый Стиг Викандер сделал открытие, которое коренным образом изменило взгляды на историю индийских религий. Уже давно было известно, что великий эпос Махабхарата иногда рассказывает в качестве экскурса, в омоложенном виде, легенды, которые Веды не упоминают, но о которых иранцы или другие индоевропейские народы предлагают другие версии: такие, как, например, история создания и распада великана Пьянства, которая была проанализирована в первой из наших [глав1](#). Теперь мы знаем больше: центральные герои поэмы с их характерами и отношениями также являются продолжением индоиранской идеологической структуры, причем в форме, которая отчасти более архаична, чем гимны и ведическая литература в целом. Эти герои, пять братьев, *Rāṇḍava* или псевдосыновья *Rāṇḍu*, в действительности являются сыновьями пяти богов, которые вместе с Варушей и под его началом составляли древнейший канонический список богов трех функций: Дхарма "Закон" (прозрачное омоложение Митры), Вайю и Индра (две индоиранские разновидности воинов), близнец Насатья или Асвин ("третья функция"); порядок рождения соответствует иерархии функций, а характер, поведение каждого сына - функциональному определению его отца. Только Варуша не имеет своего представителя в этом списке, но было легко показать, что он не отсутствует в поэме: с некоторыми из его самых особенных черт он был перенесен в предыдущее поколение в образе *Rāṇḍu*, предполагаемого отца *Rāṇḍava*.

Перенос не ограничивается этим отцом и этими сыновьями. Авторы этой огромной поэмы систематически объясняли в начале первой книги и многократно повторяли в продолжении, что герои, которые противостоят друг другу или советуются друг с другом, являются людьми только внешне: Либо сыновья, либо полные или частичные воплощения, одни из них боги, другие демоны, они - космические интересы; это - сама драма мифического Grand Temps, которую они представляют, управляют или разыгрывают, посредством своего рода проекции, в точке нашего пространства и в момент нашего времени, переводя в прошлую историю то, что миф распределяет между прошлым, настоящим и будущим. Прочитанный с этой точки зрения, переведенный с помощью ключа, предоставленного самими авторами, и подтвержденный анализом, о котором индейцы уже не могли знать, эпос сначала повествует об испытаниях, несправедливости и лишениях, которые силы Зла по приказу пронизательного вдохновителя, "героя-демона", заставляют терпеть силы Добра, "героев-богов", которыми являются Rāṇḍava; Затем повествуется о последней битве (что на языке мифов было бы эсхатологической битвой), в которой последние, отомстив, уничтожают своих врагов; наконец, как следствие этой ужасной битвы, изображается идиллическое царствование старшего из Паṇḍава. В другом месте я уже рассматривал сюжет [поэмызрения2](#) с этой точки зрения, здесь я лишь кратко излагаю результаты. Здесь, прежде всего, последовательность событий в их человеческом обличье.

В одном поколении династии Бхараты последовательно рождаются три брата, каждый из которых отмечен каким-либо недостатком, в случае второго - доброкачественным, в случае двух других - исключительным для царствования. Дхртараṣṭра, старший, слеп; Паṇḍу, следующий за ним, болезненно бледен; Видура, наконец, смешанной крови, его мать - рабыня, тайно подмененная царицей. Таким образом, Rāṇḍу стал царем. После недолгого правления, отмеченного неслыханными триумфами и завоеваниями, его поражает проклятие, запрещающее ему заниматься сексом, а пятерых его сыновей делают богами: праведный и добрый Юдхиṣṭхира - от Дхармы; Бхима, великан с дубиной, - от Ваю; рыцарский воин Арджуна - от Индры; наконец, два Насатьи или Асвина - скромные близнецы Накула и Сахадева, слуги своих братьев. После смерти брата Дхртараṣṭра становится опекуном его сыновей, еще юных, пока старший, Юдхиṣṭхира, не станет царем. Но у Дхртараṣṭры есть сыновья, старший из которых, Дурьодхана, излучает чудовищную ненависть и ревность. Не жалея своих двоюродных братьев Патара, он намеревается лишить их наследства. Во время их общей юности (они воспитывались вместе) он несколько раз устраивал им неприятные розыгрыши, даже пытался их [убить3](#); они спаслись только благодаря тайному совету, полученному от их дяди Видуры, который был приверженцем справедливости, умеренности и хороших семейных отношений; С другой стороны, Дхртараṣṭра, любя своих племянников, права которых он признает и декларирует, проявляет крайнюю слабость перед сыном, сопротивляясь ему лишь для того, чтобы чуть позже сдаться и со стоном разрешить его преступные начинания.

Не сумев убить Паṇḍаву, Дурьодхана придумывает другой способ. Старший из пяти, назначенный царем, Юдхиṣṭхира, превосходно играет в кости, причем так, что ни один человек не может его победить; поэтому Дурьодхана просит у отца разрешения вызвать Юдхиṣṭхиру на игру, в которой он обычно должен победить, но которую он проиграет, поскольку в распоряжении противника есть сверхъестественные средства. Слепой сопротивляется, долго колеблясь между мудрыми и честными мольбами Видуры и яростными призывами сына. Наконец он сдается и приказывает кому-то организовать смертельный поединок, а Юдхиṣṭхире отправиться в путь. Юдхиṣṭхира теряет все подряд: имущество, царскую власть, свободу братьев и свою собственную, даже жену, которую, однако, возмутительный поступок Дурьодханы спасает буквально на волоске. Лишившись всего,

Патарава должен отправиться в изгнание на долгий срок - двенадцать лет в лесу, тринадцатый год в какой-нибудь стране, но инкогнито, - по истечении которого он сможет вернуться и потребовать свое наследство. Но между двоюродными братьями и сестрами уже установилась непримиримая вражда, и каждый из Паңдава, прежде чем покинуть дворец, заранее выбирает для себя врага, которого он убьет в день мести.

Срок истек, Юдхиṣṭхира заявил о своих правах. Дхртараṣṭра все еще хотел бы восстановить справедливость, по крайней мере, достичь компромисса между соперничающими претензиями, но сын осыпает его упреками и дерзостями и, со смертью в душе, отрицательно реагирует на посольства племянников. Началась война. Все цари земли разделились на два лагеря, и последовало грандиозное и кровопролитное сражение, которое долго тянулось, и в котором падарьява, сдержав слово, убивают противников, которых они сами себе распределили. Дурьодхана, в частности, падает под ударами непобедимого Бхимы. Все сыновья Дхртараṣṭра, все "злые" погибают, но из армии "добрых" в живых остаются только Паңдава и несколько редких героев.

На этом руине немедленно устанавливается новый порядок. Наконец-то царствует Юдхиṣṭхира, добродетельный, справедливый, хороший. Два его дяди отныне его советники и министры: слепой Дхртараṣṭра, одна слабость которого была причиной всех несчастий, и поборник согласия Видура, который не переставал стараться избежать, а затем и ограничить эти несчастия. Чудо этого царствования длилось до самой смерти героев: сначала Дхртараṣṭра, которого сжигает огонь, разожженный его жертвенным костром; затем Видура, который буквально переливается в Юдхиṣṭхиру; наконец, Юдхиṣṭхира и его братья, которые один за другим падают в "великом путешествии" в одиночество и находят на небесах тех, кого они любили или с кем боролись.

Это "исторический" аспект повествования. Под этой драмой людей разыгрывается другая, огромная драма - божественных и демонических существ, которых они воплощают или представляют. Подобно тому, как псевдосыновья Паңду являются сыновьями (в одном из отрывков читается: "частичные воплощения") великих богов трех функций, центральной оси индоиранской мифологии, так же как Rāṇḍi соответствует типу Vagīṇa (изображаемого в некоторых ритуалах болезненно-бледным; в одной из традиций он также страдает половым бессилием), так же как и вдохновитель заговоров, ответственный за злые замыслы, которые приводят сначала к несчастью падишаха, а затем к истреблению почти всех "хороших" вместе со всеми "плохими", Дурьодхана, - воплощение демона Кали - демона, названного в честь злого века мира, четвертого, в котором мы живем. Когда он родился, самые зловещие знаки и скорбные звуки предупреждали человечество, но его отец, несмотря на советы мудрецов, открыл череду его слабостей, отказавшись обезвредить его ради общественного блага. На заднем плане разворачивается великий космический конфликт, в котором есть три "эпохи": подстроенная игра, в которой долгое время торжествует Зло, не давая представителям Добра выйти на сцену; великая битва, в которой Добро берет реванш, уничтожая Зло раз и навсегда; правительство Добра.

С. Дхртараṣṭра и Видура

Два персонажа, с этой точки зрения, особенно важны: слепой Дхртараṣṭра и Видура смешанных кровей, которые, братья Паңду, проходят через долгий конфликт двоюродных

братьев с совершенно разными взглядами, чтобы в конце концов стать тесно сплоченными сотрудниками Юдхиṣṭхиры в его идиллическом царствовании. Удалось показать, что подобно тому, как два сменяющих друг друга царя - Паха и Юдхиṣṭхира - представляют в эпической пьесе ведийских и доведийских Варуху и Митру (последний омоложен в Дхарму), так и "почти-цари" Дхртараṣṭра и Видура представляют двух ведийских и доведийских мелких правителей Бхагу и Арьямана. Видура, говорится в поэме, является воплощением той же Дхармы, сыном которой является Юдхиṣṭхира, или же он тоже является частичным воплощением и, когда он умрет, его существо вернется, бросится, сольется с существом Юдхиṣṭхиры: отличный эпический перевод особенно интимной связи, иногда граничащей с тождеством, которая существует в гимнах между Митрой и Арьяманом. Его характер и поступки - это то, что мы ожидаем от Арьямана: он постоянно заботится о справедливости и взаимопонимании между членами кулы, великой семьи; ему удастся лишь на время помешать братоубийственным махинациям Дурьодханы; даже когда его советы признаются превосходными, им не следуют, и во время битвы он больше ничего не говорит и не появляется; Он вновь появляется только после окончания конфликта, чтобы тесно сотрудничать с Юдхиṣṭхирой, который был почти им, и наконец применить правила справедливости и доброго понимания, которые он всегда отстаивал. Дхртараṣṭра, по странному упущению или почти уникальному исключению, в поэме не является сыном или воплощением какого-либо бога; но на протяжении всей драмы, как в словах, которые он произносит, так и в высказываниях его собеседников, устанавливается и сто раз повторяется его соответствие судьбе (*daiva*, *kāla* и др.); ибо этот слепец проницателен; он сам заявляет, что его племянники правы, он знает (Видура говорит ему, и он соглашается), что злой умысел Дурьодханы может привести только к катастрофе; но в конце концов, из-за отсутствия характера, он принимает в отношении игры, в отношении войны решения, предложенные ему этим печальным вдохновителем. Во всем этом он - образ судьбы. Его колебания, его капитуляции, его решения, чреватые несчастьем, копируют поведение судьбы, как бы ни была она обескуражена: "Бхага слеп...". Видура и Дхртараṣṭра никогда не противостоят друг другу, разве что в своих речах, в советах, за которыми последний обращается к первому, которые тот одобряет и не применяет. Но между ними нет вражды, и они найдут свое истинное призвание в "после битвы", когда оба будут сотрудничать, бок о бок, в обновленном царствовании Юдхиṣṭхиры.

Интересно отметить здесь, в трех братьях первого поколения, Dhṛtarāṣṭra, Pāṇḍu и Vidura, новый пример любопытного представления, несколько раз отмеченного здесь, квалификационных мутаций или недостатков: Первый, которому предстоит принимать самые тяжелые решения в поэме, который в самых серьезных обстоятельствах на краткий миг получит выбор, свободу сдерживать зло или развязать его, короче говоря, эпический респондент Бхага, рождается слепым. Второй, Pāṇḍu, который будет иметь самое славное потомство, "Pāṇḍava", сексуально запрещенное и, более того, царь смуглых ариев, рождается болезненно бледным. Третий, всей душой преданный делу спасения и внутреннего сплочения благородной расы, - бастард, полукровка. Но прежде всего хочется вспомнить о распределении главных ролей: в первый из решающих "моментов" действия Дурьодхана[-Демон] ведет слепого Дхртараṣṭра[-*Дестини], несмотря на предупреждения Видуры[-*Арьямана], организовывать игру, где, обычно Юдхиṣṭхира[-*Митра] должен быть непобедим и где, однако, благодаря сверхъестественной подтасовке инструментов игры, он будет побежден и, как следствие, надолго вынужден исчезнуть. Во второе решающее "время" Дурьодхана[-демон] выставляет против Юдхиṣṭхиры[-Митры], против его братьев и союзников грозную коалицию, и в последовавшей битве падарва[-функциональные боги] каждый убивает противника своего ранга, включая Дурьодхану. Наконец, в возрождении, которое следует за этим кризисом, слепой Дхртараṣṭра[-*Дестини] и праведный Видура[-

*Арьяман], полностью примирившись, обеспечивают работу, покрытую именем и разумом Юдхиṣṭхиры[-*Митры]. Добавим, что боковая традиция, засвидетельствованная буддийской ятакой, щадит персонаж Юдхиṣṭхиры и делает самого Видуру, называемого "Видхура", ставкой в подстроенной игре в кости (*Vidhura Pāṇḍita Jātaka* = V. Fausböll, VI, pp. 329-355; J. Dutoit, VI, pp. 316-339).

В другом месте я уже указывал на некоторые замечательные аналогии между отдельными частями этой картины и "концом света" Зороастра: в маздеизме за долгой борьбой Добра и Зла и успехами Зла следует, когда времена заканчиваются, полная ликвидация сил этого Зла, во время которой, в частности, Архангелы, теологический перенос древних индо-иранских богов трех функций, как в Индии эпический перенос Пахома, каждый "захватывает" и уничтожает противостоящего ему Ардемона. Но именно со скандинавской драмой о Бальдре - безрезультатной жизнью и убийством Бальдра, эсхатологической битвой, обновлением мира под властью короля Бальдра - сравнение индийского мифа, лежащего в основе сюжета "Махабхараты", особенно наглядно.

D. Рагнарёк

В обществе норвежских богов есть чрезвычайно интересный персонаж: Локи. Умный, в высшей степени хитрый, но аморальный, любящий творить зло в малом и большом, как для развлечения, так и для вреда, он представляет собой поистине демонический элемент среди Aesir. Некоторые из нападавших в будущем Рагнарёке, волк Фенрир, Великий Змей - его сыновья, как и его дочь Хель, председательница зловещей обители, куда попадают мертвые, не приветствуемые Вальхёлем из Уджинна.

С другой стороны, среди сыновей Оддинна выделяются две трагические фигуры Бальдра и Хёдра. О последнем известен только один поступок - невольное убийство Бальдра, и одна черта: он слеп; не одноглаз и, как парадоксальное следствие, "лучше видит", как его отец, а слеп и неспособен управлять собой. Первый собирает вокруг себя идеал истинной справедливости и прямой доброты, а также ту жажду "чего-то другого", которую больше не удовлетворяет ни один из великих Эсиров, поскольку Тыр обратился к хитрости и насилию и "не является миротворцем для людей". Рядом с этим выродившимся скандинавским Митрой эту роль берет на себя Бальдр. В "Гильфагининге" Снорри (главы XV и XI: *Sn. E.*, p. 33 и 29-30) эти два брата определяются [следующим образом](#)¹ :

XV. Есть один асе по имени Хёдр. Он слеп. Он силен, но боги хотели бы, чтобы его не называли по имени, ибо деяния его рук надолго запомнятся богам и людям.

XI. Второй сын Оддинна - Бальдр, и о нем можно сказать много хорошего. Он самый лучший, и все его восхваляют. Он так прекрасен внешне и так светел, что излучает свет; и есть полевой цветок, такой белый, что его сравнивали с ресницами Бальдра: он самый белый из всех полевых цветов - и, исходя из этого, вы можете представить себе его красоту как волос, так и тела. Он мудрейший из эсиров, самый способный к речи и самый милосердный. Но так уж устроена его природа, что ни одно из его суждений не может быть воплощено в жизнь. Он обитает в обители под названием "Ярко Сияющий", которая находится на небесах. В этом месте не может быть ничего нечистого.

Интересное дополнение о природе Бальдра можно извлечь из того, что говорится чуть дальше, в главе XVIII (*Sn. E.*, р. 33-34), о его сыне Форсети: "Он живет на небе в жилище, которое называется Гритнир, и все, кто обращается к нему в судебных спорах, возвращаются примиренными. Это лучший трибунал для богов и людей". Таковы главные действующие лица драмы, основные сцены которой, опять же согласно "*Гюльфагиннунгу*" (главы XXXIII-XXXV: *Sn. E.*, р. 63-68)² таковы,:

Эта история начинается с того, что доброму Бальдру снились тяжелые сны, угрожавшие его жизни. Когда он рассказал эти сны эсирам, те посоветовались между собой, и было решено попросить у Бальдра защиты от всех опасностей. Фригг (жена Оддина, мать Бальдра) дала клятву, что огонь не причинит ему вреда, ни вода, ни какой-либо металл, ни камни, ни земля, ни дерево, ни болезни, ни животные, ни птицы, ни ядовитые змеи. Когда все это было сделано и известно, Бальдр и эсиры развлекались так: он стоял на площади хинга, а все остальные либо стреляли в него, либо били его мечами, либо бросали в него камни; но, что бы это ни было, оно не причиняло ему вреда. И это казалось всем великой привилегией.

Когда Локи, сын Лауфея, увидел это, это вызвало у него недовольство. В обличье женщины он отправился на поиски Фригг в Фенсалир. Фригг спросила ее, знает ли она, что делается на площади Хинга. Женщина ответила, что все бросают камни в Бальдра, но ему не причиняют никакого вреда. Фригг ответила: "Ни оружие, ни дерево не убьют Бальдра: я дала клятву всем". Женщина спросила: "А все ли существа поклялись пощадить Бальдра?" Фригг ответила: "К западу от Вальхёля растет молодой побег дерева, который называется *mistilteinn*, "побег омелы"; он показался мне слишком юным, чтобы требовать от него клятвы".

Женщина ушла, а Локи взял побег омелы, вырвал его и пошел к хингу. Хёдр стоял там, в самом конце круга людей, потому что был слеп. Локи сказал ему: "Почему ты не стреляешь в Бальдра?". Он отвечает: "Потому что я не вижу, где Бальдр, и, кроме того, потому что я безоружен". Локи сказал: "Поступай как другие, напади на него, и я покажу тебе, где он. Брось в него эту ветку!" Хёдр взял побег омелы и, ведомый Локи, бросил его в Бальдра. Ветка прошла сквозь Бальдра, и он замертво упал на землю. Это было величайшее несчастье, когда-либо постигшее как богов, так и людей.

Когда Бальдр упал, все эсиры потеряли дар речи и не могли поднять его. Они смотрели друг на друга и все гневались на того, кто совершил это, но никто не мог наказать его, ибо это было великое место защиты. Когда эсиры захотели заговорить, то сначала разразились слезами, так что ни один из них не мог выразить друг другу свое горе словами. Но больше всех от этого несчастья страдал Оддин, ибо он лучше других оценил ущерб и потерю, которые смерть Бальдра принесла эсирам.

Эта драма, как ясно из самой структуры *Völuspá*, является краеугольным камнем мировой истории. Благодаря ей посредственность нынешней эпохи стала непобедимой. Правда, доброта и милосердие Бальдра до сих пор были неэффективны, поскольку по воле злой судьбы "ни одно из его решений не устояло, ни одно из них не сбылось"; по крайней мере, он существовал, и это существование было протестом и утешением.

После своего исчезновения Бальдр жил жизнью мертвеца, но не в отцовском Вальхёлле (он не был воином, не погиб на войне), а во владениях Хель - и без возможности возвращения, благодаря дополнительному [злу Локи](#)³. Посланнику Оддина, который просил его освободить бога, Хель ответила:

что необходимо проверить, так ли он любим, как о нем говорят. "Если все на свете, - сказала она, - живые и мертвые, будут плакать о нем, он вернется к эсирам; но он останется в Хель,

если кто-то откажется и не захочет плакать"... Сразу же [услышав этот ответ], эсиры разослали по всему миру гонцов, чтобы те умоляли все существа своими слезами вырвать Бальдра из власти Хель. Все так и сделали: люди и животные, земля и камни, деревья и все металлы... Когда посланцы вернулись, выполнив свою миссию, они нашли в пещере ведьму по имени Rökk. Они попросили ее поплакать, чтобы отвлечь Бальдра от власти Хель. Она ответила:

Rökk будет оплакивать кремацию Бальдра сухими слезами!

Живой или мертвый, я не воспользовался сыном человеческим:

что Хель хранит то, что имеет!

Но мы можем предположить, что именно Локи, сын Лауфея, причинил столько вреда Эсирам.

По крайней мере, богам удастся схватить Локи и заковать его в цепи, несмотря на его хитрости. Он останется там, подвергаясь пыткам, до конца времен. Ибо время закончится (*Gylfaginning*, гл. XXXVII-XXXVIII и XLI: *Sn. E.*, р. 70-73 и 75). Наступит день, когда все силы Зла, все чудовища, сам Локи вырвутся из своих уз и с четырех сторон нападут на богов. В страшных поединках каждый из "функциональных богов" падет, иногда убив своего противника или будучи отомщенным другим богом: Оддинн будет съеден волком Фенриром, который, в свою очередь, будет растерзан Видарром, сыном Оддинна. Собаки Гармр и Тир убьют друг друга. Rögg убьет великого Змея, но тут же падет, отравленный ядом, который изрыгнул зверь. Демон Суртр убьет Фрейра. Наконец, первозданный бог Хеймдалль и Локи столкнутся и уничтожат друг друга. Затем Суртр обрушит огонь на вселенную, солнце померкнет, звезды упадут, земля погрузится в море.

Но за бедствием последует обновление: земля выйдет из моря, зеленая и прекрасная, и без посева на ней вырастет зерно. Сыновья умерших богов вернуться в Обитель Эсиров, а сыновья Rögg возьмут в руки молот своего отца. Бальдр и Хёдр вместе покинут владения Хель. Все боги дружно заговорят о прошлом и будущем, а золотые скрижали, принадлежавшие когда-то эсирам, будут найдены в дерне...

Е. Рагнарёк и Махабхарата

Трагедия Бальдра и характер Локи, с одной стороны, и эта "судьба богов", с другой (или, как мы говорим по недоразумению, узаконенному еще язычниками-скандинавами, эти "сумерки богов"), стали предметом бесчисленных исследований и гипотез. Что касается второго, то некоторые ученые признают влияние иранской и зороастрийской эсхатологии. Что касается "Бальдера Прекрасного", обычно интерпретируемого в школе Маннхардта как умирающий и воскресающий бог аграрного ритуала, то иногда предполагается, что он находится под влиянием Аттиса и Адониса Восточного Средиземноморья. Обзор индоиранских данных, приведенный в начале этой главы, предполагает совершенно иную точку зрения. Ключевой факт очевиден: *в большей степени, чем иранская версия этих космических событий, именно пара- и доведический мифический ансамбль, прозрачно сохранившийся в сюжете индийского эпоса, оказывается параллельным скандинавскому мифическому ансамблю;* как и в случае с историями Квасира и Мады, рассмотренными в главе II, здесь, как ни парадоксально, именно Снорри и "Махабхарата" представляют наиболее точные совпадения. Такое географическое расположение наилучших аналогий исключает возможность заимствования. Таким образом, именно на основе данных, которые уже были

индоевропейскими, германцы и индоиранцы организовали свои рассказы о великой борьбе, и среди последних известные нам иранцы, те, которые после зороастрийской реформы были вынуждены переосмыслить и сублимировать эти рассказы, как и все остальные, не были самыми верными. Давайте проясним это общее впечатление.

Сначала рассмотрим действующих лиц. У Оддина есть два близких ему бога, два его сына: один мудрый и умный, отец примиряющего бога, но чьи приговоры лично на него не действуют; другой слепой, о котором больше ничего не сказано и который вмешивается во всю мифологию (как и его эпический перенос "Хатрус" в конце саги "Звездочет") только в этом уникальном случае, для убийства, где он зримо является воплощением слепой судьбы. Вероятно, перед нами скандинавский результат двух мелких правителей, давших индоиранцам богов Арьямана и Бхагу, а затем их индийские эпические переложения - двух братьев Видуру и Дхртараṣṭра. В ведийских гимнах Бхага и Арьяман - помощники Митры, а не Вару; В "Махабхарате" Видура и Дхртараṣṭра действительно являются братьями перенесенного персонажа Варуṇа, Paṇḍu, но именно как помощники Юдхиṣṭхиры, перенесенного из Митры, они полностью реализуют свои характеры; Наконец, в скандинавской мифологии, где Тьр, аналог Митры, не только вырождается в определении, но и падает в своем значении, а Уддинн остается фактически единственным "суверенным богом", именно к Уддинну, как и к его сыновьям, непосредственно привязаны Бальдр и Хёдр. Что касается Локи, то он, с особым скандинавским колоритом, является аналогом вдохновителя великих несчастий мира, демонического духа, с которым, несомненно, были знакомы некоторые индоиранские истории, Хорошо, что Веды его игнорируют, что зороастризм усилил его в своем Aṇra-Mainyu, а авторы Махабхараты перенесли его в Дурьодхану, воплощение демона нашей космической эпохи.

Более того, деградация Тира означает, что он не играет никакой роли в трагедии, за исключением финальной битвы, и что именно Бальдр концентрирует в нем сущности Митры и Арьямана - роли, которые в "Махабхарате" распределены между Юдхиṣṭхирой и Видурой. Но мы знаем, насколько близки были Митра и его главный соратник в ведийские и доведийские времена, и мы видели, что "Махабхарата" заходит так далеко, что Юдхи и Видура становятся своего рода дубликатами одного и того же бога, Дхармы, дубликатами, которых смерть последнего путем "повторного вхождения" в первого возвращает к единству.

Теперь рассмотрим саму драму в трех ее стадиях:

1°/ Демонический Локи использует слепого Хёдра для устранения - в данном случае для того, чтобы отправить доброго Бальдра в долгое изгнание в Хель через смерть. И он использует игру, которую Бальдр, неуязвимый в принципе, имеет все основания считать безобидной, но в которой его убивает единственное оставшееся опасным для него оружие, обнаруженное Локи и используемое слепым Хёдром под руководством Локи. Эта пружина параллельна той, что приводит к временному уничтожению, долгому изгнанию Юдхи: демонический Дурьодхана вырывает у слепого Дхртара разрешение на сценарий, в результате которого Юдхи будет потерян. И этот сценарий - игра, которая, казалось бы, безопасна для Юдхи, лучше всех игроков, но в которой его партнер, сообщник Дурьодханы, совершает сверхъестественное жульничество, в результате которого он, побежденный, оказывается в изгнании. Два главных различия - это разные спецификации игр (кости - в Индии, где кости действительно являются стандартной игрой; гораздо более зрелищная и романтическая игра - в Скандинавии) и неодинаковая степень вины слепого индийца, который знает, к какому несчастью приведет его поступок, но совершает его по слабости, и слепого скандинава, который является совершенно невольным, неосознанным инструментом злодейской уловки; Так что в Скандинавии ответственность просто делится между Локи

rádbani, "убийцей по замыслу", подстрекателем, и Хёдром, слепым *handbani*, "убийцей от руки", чисто материальным агентом, но в Индии все сложнее - между *раджбани*, Дурьодханой, и двумя *гандбани*, сознательно участвующими в его *радже*, - слепым Дхртараṣṭра и партнером-изменником Юдхиṣṭхиroy. Эти различия оставляют существенный параллелизм, но были бы достаточны, если бы его можно было сформировать иным способом, чтобы исключить гипотезу о заимствовании или даже литературном влиянии Индии на Скандинавию.

2°/ Сцена роковой игры открывает в обеих историях долгий мрачный период: у скандинавов - все течение нынешнего мира, а в Индии - только время, когда Юдхиṣṭхиroy и его братья находятся в изгнании, время, сокращенное до нескольких лет в силу необходимости эпической обстановки, но которое, согласно первоначальному мифу, должно было быть также заключительной частью космической эпохи, поскольку виновник этого, демонический Дурьодхана, является именно Кали, воплощением злого гения нынешней эпохи. Этот период ожидания заканчивается, с обеих сторон, великой битвой, в которой ликвидируются все представители Зла и большинство представителей Добра. Вводные обстоятельства этой битвы различны, поскольку в Скандинавии ее ведут силы Зла, до сих пор находившиеся в цепях - включая Локи, вследствие убийства Бальдра - и внезапно освобожденные, тогда как в "Махабхарате" ее ведут добрые герои, вновь появляющиеся после временного изгнания и заявляющие о своих правах. Еще одно расхождение заключается в том, что в "Махабхарате" из "добрых" в живых остаются Паха, Юдхи и его братья, каждый из которых убил своего противника, не погибнув сам, В то время как в норвежском мифе двойники Паṇḍавы, функциональные боги, погибают так же, как и их противники, а выжившие или возродившиеся являются, наряду с Бальдром и Хёджром, сыновьями богов.

3°/ Это различие сглаживается тем, что индийские двойники Бальдра и Хёдра, Видура и Дхртара, принимавшие в великой битве не больше участия, чем они, выживают, как и они, и получают в последующем возрождении новые роли: их прежние разногласия преодолены, и они, в полном союзе и доверии, становятся двумя органами совершенного правительства Юдхиhiroy. Таким образом, в возрожденном, очищенном, избавленном от Зла мире после эсхатологической битвы и катаклизма Бальдр и Хёдр, примирившись, занимают место государей - Бальдр, как уже было сказано, одновременно играет роли Юдхиṣṭхиroy и Видуры.

Степень и регулярность этой гармонии между "Махабхаратой" и "Эддой" решают, как мне кажется, проблемы Бальдра, Хёдра, Локи и Рагнарёка, которые было неправильно разделять. И решают они эту проблему, по сути уникальную, неожиданным образом, отбросив, за исключением нескольких случайных и поздних деталей, решения, основанные на заимствованиях, будь то иранские, кавказские или христианские, и высветив обширный миф об истории и судьбе мира, об отношениях между Злом и Добром, который уже должен был существовать, до рассеяния, по крайней мере у некоторых из индоевропейцев.

На этом сравнение мифа о Локи и Бальдре с осетинской легендой о Сырдоне и Сослане завершено. Осетины, как известно, являются последними потомками скифских народов, которые со времен Геродота и до средневековья занимали обширные территории на юге нынешней России. Скифы были ветвью иранского ствола, рано отделившейся от него и не испытавшей глубокого влияния зороастризма. Тем ценнее обнаружить среди них, еще в эпической форме, в фольклоре, записанном в XIX и XX веках, близкую параллель если не к только что обнаруженному целому (стертому христианством или [исламом](#)¹, эсхатология и великая битва не представлены), то хотя бы к эпизоду убийства Бальдра: Сослан тоже убил,

по наущению злого Сырдона, настоящего Локи, и, согласно группе (черкесских) вариантов, в игре, очень напоминающей ту, в которой погибает Бальдр. Герой неуязвим, за исключением - это секрет - коленей. Сирдон, или ведьма, которая его заменяет, узнает этот секрет. Поэтому он уговаривает нартов устроить безобидную на первый взгляд игру: все они стоят на вершине горы, а герой - у подножия; сверху они бросают в него Острое колесо, а он бросает его обратно, отскакивая от той части тела, на которую указывают их крики. Чем он рискует, ведь ни лоб, ни грудь, ни руки, ни почти все остальное в нем самом не пострадает? Но вскоре, в пылу игры, он забывает о единственном недостатке своей привилегии, и когда сверху ему кричат: "Коленями!", он подставляет колени колесу, которое катится вниз, и оно отсекает их. Вероятно, мы читаем здесь последний остаток скифской версии истории, скандинавскую, индийскую и - в зороастрийской переработке - иранскую версии которой мы уже рассматривали².

СЧАСТЬЕ И НЕСЧАСТЬЕ ВОИНА

Мифические аспекты функции индоевропейского воина

в память о Стиге Викандере,
почти полвека спустя после того, как *Der arische Männerbund*

ВВЕДЕНИЕ

Этот сборник - третья, значительно преобразованная, часть книги, которой уже почти тридцать лет. Первоначально она называлась "Аспекты боевой функции у индоевропейцев" (*Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*) и составляла fascicule LXVIII библиотеки Практической высшей школы, секция религиозных наук (PUF, 1956). В ней было представлено то, что является темой первых двух частей: сравнение "истории" римского царя-воина Туллы Гостилия и мифов о ведическом Индре; обнаружение в мифологии Индры и в легендарных жизнях скандинавского героя Старкадра и греческого героя Геракла одной и той же основы, "трех грехов воина".

В 1969 году (PUF, сборник "Hier"), под названием, которое я сохранил, *Heur et malheur du guerrier* (одновременно "Судьба воина", издательство Чикагского университета), эти два исследования были усилены и дополнены третьим, менее унитарным исследованием, которое станет четвертым здесь.

С тех пор исследования значительно продвинулись вперед. Если в первой части не произошло серьезных изменений, то вторая часть претерпела "минус" и выиграла от "плюса". Еще в 1971 году в другом сборнике, *Mythe et Épopée II* (Gallimard, 2^eed., 1977), я углубил анализ и расширил сравнение с очень важным новым документом, легендой об индийском герое Шисупале; следовательно, я лишь кратко излагаю здесь рассказ о "трех грехах" в том виде, в каком он был найден в исследовании 1971 года: это "минус". Плюсом"

является использование трех других до сих пор забытых свидетельств: одного римского, одного осетинского и одного валлийского. Кроме того, в третьей части я воспроизвожу и улучшаю старую статью из *Journal asiatique* (1953) об артикуляции божественных фигурантов военной мифологии у индоиранцев и показываю, что, *mutatis mutandis*, та же артикуляция наблюдается в римских жречествах, связанных с войной, и в теологии войны у скандинавов. Последняя часть книги 1969 года была несколько изменена.

Может показаться удивительным, что на создание идеологии войны ушло так много времени. Но можем ли мы говорить о реализации? Подходит ли для этого данная тема?

Уже в 1938 году, когда был признан общий индоевропейский характер идеологической основы трех функций - управления священным, власти и закона; физической силы; изобилия и плодородия - было предпринято сравнительное исследование внутренней экономики теологических и мифических выражений каждой из этих функций у различных народов семьи. Результаты оказались неравномерными.

Что касается первого, тесно связанного с людьми знания и власти, жрецами и вождями, то очень быстро удалось получить простую и совершенно последовательную картину, которую Ведическая Индия, контролируемая Ираном, представляет собой хорошо сохранившийся теологический пример с ее Вару и Митрой, и которую Рим оставил очень полный отчет в "истории" двух своих основателей, Ромула и Нумы. Скандинавия и Ирландия с их специфическим развитием подтвердили эту первую точку зрения. Затем, наряду с двумя основными аспектами и персонажами суверенитета, мы определили услуги и фигуры второстепенных богов-суверенов, которые у индоиранцев, римлян и скандинавов представляют собой различные "реализации", хотя и с одним и тем же значением. Хотя многие моменты требуют более тщательного изучения, кажется, что к этим основным положениям уже нечего добавить.

И наоборот, одной из наиболее очевидных характеристик третьей функции является ее раздробленность на множество провинций с неточными границами: плодородие, изобилие людей (масса) и товаров (богатство), пища, здоровье, мир, удовольствие и т. д. - понятия, обуславливающие друг друга, перетекающие друг в друга по тысяче капилляров, без возможности определить простой порядок производных между ними. Другая особенность той же функции - ее тесная связь с географической, топографической и этнической основой каждого конкретного общества, с формой и изменчивыми органами каждой экономики. Таким образом, хотя сравнение богов или героев-близнецов, наименее вовлеченных в детали *реалий*, позволило выявить определенное количество черт и тем, общих для нескольких индоевропейских народов, общей структуры пока не возникло, и сомнительно, что она будет обнаружена в будущем.

Вторая функция - сила, и прежде всего, конечно, применение силы в бою, - не такая уж безнадежная тема для компаративиста, но она не была так полно систематизирована у различных индоевропейских народов, как религиозный и правовой суверенитет: Либо мыслители и богословы, ответственные за идеологию, не так тщательно осмысливали деятельность, которая не принадлежала им, либо реалии, не почвы, а событий, мешали теории. Таким образом, сравнение здесь выявило не столько *структуру*, сколько *аспекты*, не все из которых являются последовательными. Но для каждого из этих аспектов, взятых в отдельности, сети точных и сложных соответствий между Индией (чаще всего индоиранцами) и Римом или германским миром свидетельствуют об их древности. Единственная цель этой книги - прояснить некоторые из этих сетей.

Я оставил эти исследования в их эскизном виде, отметив только самое необходимое и сократив ссылки и примечания, а также обсуждения до строго необходимых: используемые факты являются общественным достоянием, а новизна заключается только в сопоставлениях или упорядочении. По аллюзиям в некоторых предложениях осведомленный читатель поймет, что не все, что не цитируется или не обсуждается, обязательно игнорируется. Воодушевленный рядом удачных опытов и несмотря на еще большее количество разочарований, я продолжаю надеяться, что для каждой индоевропейской провинции специалисты, лучше подготовленные, чем компаративист, но чувствительные к сравнительным причинам, которые привели к представленному им образу, возьмут на себя обработку той части, которая их интересует, уточнят детали, а также исследуют ее более полно, обнаружив расширения, которые, предоставляя материал для новых сравнительных исследований, могут привести к новым индоевропейским предложениям.

Метод будет достаточно ясен из самих докладов: здесь нет необходимости его теоретизировать. Я ограничусь тем, что подчеркну предвзятость, которая является не постулатом, а выводом многих исследований, и которая лежит в основе индийских разделов всех разработок, с которыми мы собираемся ознакомиться. Р̥гВеда, ведическая литература в целом не передают всей полноты мифологии, которую Индия унаследовала от своего индоиранского или индоевропейского прошлого; Часто то, что можно прочесть в эпосах, либо для мифов, которые уже были ведическими, либо для мифов, которые отсутствуют в Р̥гВеде, продлевает в омоложенной форме параведическую, доведийскую традицию; данные гимнов, таким образом, не единственные, которые могут быть использованы для сравнения, и даже иногда не самые лучшие. Общая демонстрация была дана в 1947 году Викандером в его статье "Легенда о Пахаре и мифический фонд Махабхараты" (на шведском языке, в *Religion och Bibel*, VI, pp. 27-39), которую первая часть *Myth and Epic I* (pp. 31-257) лишь развила. До сих пор немногие ведические ученые, похоже, знакомы с ней. Но она существует, и будущее за теми, кто примет ее во внимание.

Это лишь частный случай более широкой необходимости. В Индии, как и в других странах, нам часто приходится отказываться от попыток определить, какая из засвидетельствованных версий мифической истории является той, от которой произошли все остальные, современные или более поздние: с древнейших времен варианты, безусловно, существовали бок о бок, и каждый из них был столь же законным, как и другой. Точно так же между историями на схожие, но разные темы - я имею в виду различные битвы Индры - должны были существовать, много раз и еще до появления первых документов, более или менее устойчивые смешанные формы, подобные тем, с которыми сегодня сталкиваются те, кто изучает сказки и вообще живые устные традиции, Они в большей степени требуют тех наблюдений и анализа, которые фольклористы разработали для своих предметов.

Общие проблемы, касающиеся не что иное, как бессознательной, коллективной и непрерывной работы духа общества в поколениях, а также роли, которую играют в этих изменениях инициативы, индивидуальные творения и "проекты", лежат в основе первых трех частей книги и иногда, в процессе написания, всплывают на поверхность. Но они не являются зрелыми. Наша роль - просто расчистить путь, выявить как можно больше сравнительных фактов, над которыми будут размышлять наши преемники, которые, как я надеюсь, являются филологами и философами. Не претендуя на способность сформулировать законы, они, несомненно, выявят константы и тенденции, короче говоря, тот минимум, который необходим для того, чтобы мы могли осмелиться говорить о науке.

Жорж ДЮМЕЗИЛЬ,
Париж, 4 марта 1985 года.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДЕЯНИЕ ТУЛЛУСА ХОСТИЛИЯ И МИФЫ ОБ ИНДРЕ

Страна, в которой больше нет легенд, говорит поэт, обречена умереть от холода. Возможно, это и так. Но народ без мифов уже мертв. Функция особого класса историй - мифов - состоит в том, чтобы драматически выразить идеологию, которой живет общество, держать перед его сознанием не только ценности, которые оно признает, и идеалы, к которым оно стремится из поколения в поколение, но прежде всего само его существо и структуру, элементы, связи, балансы и напряжения, которые его составляют, и, наконец, оправдать правила и традиционные практики, без которых все в нем рассыпалось бы.

Эти мифы могут быть разных типов. Одни взяты из подлинных событий и действий, более или менее стилизованы, приукрашены и предложены в качестве примеров для подражания; другие представляют собой литературные вымыслы, воплощающие в персонажах важные концепции идеологии и транслирующие связи между этими концепциями в отношениях этих персонажей. Что касается обстановки и космических масштабов сюжетов, то одни выходят за пределы короткого пространства и нескольких веков национального опыта, происходят в далеком прошлом или будущем, в недоступных уголках мира, разыгрываются между богами, великанами, чудовищами и демонами; другие обходятся обычными людьми, знакомыми местами и правдоподобным временем. Но у всех этих историй есть своя функция, одна и та же жизненно важная функция.

Сравнительное изучение древнейших индоевропейских цивилизаций, проводившееся в течение последних пятидесяти лет, должно было учитывать как функциональное единство мифов, так и разнообразие мифических типов. В частности, очень быстро выяснилось, что римляне не были тем скандальным народом, на который до сих пор любят указывать в учебниках, - народом без мифологии, а просто у них мифология, причем очень древняя, унаследованная в значительной степени от индоевропейцев, была радикально разрушена на уровне теологии, но процветала в виде истории. Это было продемонстрировано в нескольких особенно важных случаях, когда истории и типы персонажей, и даже группы историй и персонажей, которые индийцы или германцы относили исключительно или по существу к божественному миру, были найдены в Риме с той же структурой и тем же уроком, но относящимся исключительно к людям, и к людям, которые носили общие имена, принадлежали к подлинным gentes. Римская идеология, таким образом, предстает перед наблюдателем в двух параллельных плоскостях, которые теперь имеют лишь редкие и тонкие связи: с одной стороны, теология, простая и ясная во всех пунктах, где мы имеем некоторую информацию, абстрактно определяя, также иерархизируя и группируя вместе в соответствии с этими определениями могущественных богов, но без приключений; с другой стороны,

история происхождения, развивающая значительные приключения людей, которые, по своему характеру и своей функции, соответствуют этим богам.

I

Миф и эпос

Рассмотрим, например, центральный мотив индоевропейской идеологии - концепцию, согласно которой мир и общество могут жить только благодаря гармоничному взаимодействию трех наложенных друг на друга функций - суверенитета, силы и плодородия. В Индии эта концепция выражена в божественных и человеческих терминах, в теологическом и эпическом целом; но богам, как и героям, рассказываются живописные приключения или, по крайней мере, произведения, вмешательства, в которых проявляются их сущности, их задачи и их взаимоотношения.

На первом уровне ведической теологии два главных бога-властителя, всемогущий маг Варуша и Митра, олицетворенный договор, создали и организовали миры, с их планом и великими механизмами; На втором уровне Индра, сильный бог, участвует во многих ослепительных поединках, завоеваниях, победах; на третьем уровне близнецы Насатья - герои целой образной картины, чьи мельчайшие и точные сцены подчеркивают их качество как дарителей здоровья, молодости, богатства, счастья. В то же время в эпическом материале "Махабхараты", который стал известен лишь позднее, но который, [как показал Викандер1](#) Стиг, является продолжением очень древней и отчасти доведической традиции, Паша и пять его предполагаемых сыновей развивают в своих характерах, поступках и приключениях ту же идеологию трех функций: [Paṇḍu](#) и старший [Paṇḍava](#), Юдхиṣṭхира, оба, и только они, цари, воплощают два аспекта суверенитета - варухианский и митрианский; второй и третий [Paṇḍava](#), Бхима и Арджуна, воплощают два аспекта, жестокий и рыцарский, воинской силы, которую "Р̥гведа" объединяет на одном только Индре; четвертый и пятый сыновья, близнецы Накула и Сахадева, воплощают многие из качеств божественных близнецов: доброту, смирение, отзывчивость, умение ухаживать за коровами и лошадьми.

Таким образом, Индия представляет собой двойное мифическое выражение трифункциональной идеологии, как в приключениях богов, так и в приключениях героев. Изучение взаимоотношений между этими двумя мифологиями только началось, но мы уже знаем, что они частично пересекаются. Например, через семь лет после открытия Викандера удалось показать, что один из ведийских подвигов бога-воина Индры, его поединок с богом Солнца, имеет точное соответствие в одном из эпических подвигов героя-воина [Арджуны2](#): Как Индра в этом поединке побеждает потому, что "ослабляет" или "топит" одно из колес солнечной колесницы, так и Арджуна, сын Индры, в VIII ^{третьей} книге "Махабхараты" побеждает Карью, сына Солнца, только потому, что одно из колес колесницы последнего чудесным образом погружается в землю. Пять лет спустя весь ведический штат суверенов был признан, перенесен в лица царя Юдхи, его отца и двух [дядей3](#).

В Риме эволюция привела к другому типу изображения и документации. В теологическом плане эти три функции хорошо выражены и покровительствуются, с их иерархией, в богах прекапитолийской триады, которые относятся к главным фламинам. Но после того, как было

установлено, что Юпитер и его вариант *Dius Fidius* представляют две стороны, "власть" и "право", суверенитета, что Марс - сильный и воинственный бог, и что Квири́н выражает и гарантирует некоторые важные аспекты третьей функции (социальная масса, организованная в курию и бдительный мир; сельскохозяйственное процветание) непосредственно или через свой фламин, мы исчерпали все, что можно сказать об этих божественных фигурах. Все их отношения заключаются в их иерархии - этом *ordo sacerdotum*, который не может быть поздним, как иногда утверждается, - все их существо заключается в их определениях, и эти определения не дают никакого повествования.

Воображаемые события, которых не хватает богам, образуют, напротив, каркас эпоса, эпоса, который представляет себя, который Тит Ливий с неохотой, а Плутарх с преданностью принимают как историю, историю возникновения Рима, историю первых царей. Преемственную историю, потому что Рим не объединял своих "трехфункциональных героев", как это делает "Махабхарата", в группу современников, иерархических братьев, из которых только первый - царь, а остальные - специализированные помощники царя. Как очень рано сделал иранский эпос⁴, как древние истории нескольких германских народов, а также, как недавно было признано, Армении⁵, он распределил их во времени, в черед царей, каждый из которых своим характером, своими устоями, всей своей жизнью выражает и добавляет к общему делу одну из функций или аспект одной из функций, необходимых для хорошего состояния общества.

Хотя этот важный и структурированный характер первых царствований неоднократно изучался за последние полвека⁶, здесь стоит рассмотреть его вкратце, поскольку одно из этих царствований, царствование Туллы, станет предметом нашего нового исследования.

Римляне понимали ее, объясняли ее, восхищались ею как системой и видели в ней действие божественной благосклонности: нам оставалось только прислушаться к их мнению⁷. Флор (*Epitome*, I, 8) в своем "Изложении" царской истории, прежде чем охарактеризовать каждое царствование одним предложением, совершенно справедливо говорит, что этот первый рост Рима произошел под влиянием символов *quadam factorum industria tam uariis ingenio ut rei publicae ratio et utilitas postulabat*. До него Лаэлий в "*De republica*" (II, 21) заметил, отталкиваясь от Катона: *perspicuum est quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio*.

Поэтому Рим представлял себе свое начало, доэтрусскую эпоху, как постепенное формирование в несколько этапов (*accessio*), когда забота богов или судьбы каждый раз порождала царя нового характера, основателя новых институтов, в соответствии с потребностями момента, и было показано, что эти этапы соответствуют варумскому, затем митрийскому аспекту функции суверенитета - творческой и грозной власти, организующего и благотельного права; к функции воинственной силы; к отдельным сторонам сложной третьей функции. Эти цари: 1. Ромул, полубог таинственного детства, получатель первых покровительств, создатель города, грозный царь, сопровождаемый топорами, жезлами и узами; 2. Нума, мудрый, религиозный и всечеловеческий основатель культов, жрецов и законов; 3. Тулл Хостилий, исключительно воинственный, наступательный лидер, давший Риму военный инструмент власти; 4. Анкус Марций, царь, при котором развилось массовое и торговое богатство Рима и который вступал в войну только по принуждению, для защиты Рима.

Эта функциональная интерпретация первых трех царей была общепринятой: явно намеренная антитеза Ромула и Нумы, охватывающая два противоположных, но необходимых аспекта первой функции, и всепобеждающий характер Тулла вряд ли могут быть предметом [обсуждения](#)⁸. То же самое нельзя сказать о четвертом царе, Анке Марции: Несмотря на анахронизмы, которые давно признаны в приписываемой ему работе, мы не можем избавиться от впечатления, что именно с ним подлинное начинает иметь ощутимый вес в повествованиях; что он представляет собой в ряду царей точку, в которой чисто вымышленная история с демонстративными намерениями и история, которая была переработана и переосмыслена, конечно, но сначала прожита и записана, скреплены вместе. Для критиков подобное приземление рассуждений народа или династии о своем прошлом всегда является деликатным моментом: на какой порядковый термин, например, из серии Инглингаров - этих потомков бога Фрейра, которые постепенно стали самыми настоящими королями Шведской возвышенности, а затем Южной Норвегии - должен быть впервые помещен человеческий ярлык? Это обсуждается *mutatis mutandis*, и то же самое относится к Анкусу, в результате чего есть некоторые колебания и нежелание признать, даже в одной части его "истории" или характера, фрагмент, последний, псевдоистории мифического происхождения, предназначенный для иллюстрации последовательного появления трех [функций](#)⁹.

Каким бы ни было эпическое выражение третьей функции, проблемы которой всегда сложны и порой неуловимы, поскольку она сама по себе многообразна и тесно связана с конкретной географией (рельеф, климат, экономика и т. д.), интерпретация первых двух и их представителей, двух основателей Ромула и Нумы и их непосредственного преемника Тулла, гарантирована. Уже одно это обстоятельство полезно для решения проблемы, которую мы собираемся поставить.

В небольшой книге, которую одни неумеренно хвалят, а другие осуждают как скандал, но которая в любом случае выдерживает более чем четвертьвековую самокритику, "военная функция" царя Тулла подробно рассматривается с точки зрения его характера, его учреждений и его карьеры. В "*Горацции и куриалах*" этот персонаж представлен следующим образом:

Глава "*Эпитомы*" Флора, касающаяся его и сохранившая только самое необходимое (I, 3), начинается так: "Преемником Нумы Помпилия был Тулл Хостилий, которому царская власть была дарована в знак признания его храбрости. Именно он основал всю военную систему и военное искусство. Поэтому, удивительным образом распорядившись римским *iuvēntus*, он осмелился спровоцировать альбанов, могущественный народ, который долгое время удерживал первенство...". Тит Ливий (I, 22, 2) изображает самого царя как тип *iuvenis*: "Далеко не похожий на своего предшественника (миролюбивого Нуму), Тулл был еще более стремительным (*ferocior*), чем Ромул; его возраст, бодрость, а также слава его предка (самого престижного спутника Ромула) подстегивали его дух; он считал, что благодаря миру город становится дряхлым...". Тулл был таким специалистом в военном деле, а точнее, в военной жизни и военной подготовке, что, как продолжает Ливий (I, 31, 5), даже когда болезни ослабляли римлян, "этот воинственный царь не давал им перемирия, считая, что физическое здоровье *иудеев* находится в лучших условиях в лагере, чем дома". Наконец, его хвалебная речь сводится к одному предложению: *magna gloria belli regnavit annos duos et triginta*. Четыре столетия спустя, окинув взглядом мировую историю с высоты птичьего полета, христианин Орозий подытожил эту неизменную традицию тремя словами: *Tullus Hostilius, militaris rei institutor*¹⁰...

Вооружившись этим функциональным определением третьего царя Рима, авторы книги 1942 года задались целью интерпретировать самый известный эпизод правления Тулла, поединок Горациев и Курациев, в сравнительном свете мифов, легенд и ритуалов, связанных у других индоевропейских народов с той же функцией - [функцией воина](#)¹¹. Нам кажется, что эта маленькая драма состоит из трех сцен - поединка против трех братских противников, в котором один из трех чемпионов Рима выживает один, но побеждает; жестокой сцены, в которой воин в пьяном избытке триумфа убивает свою сестру у городских ворот, виновную в том, что она показала ему слабость влюбленной женщины; Наконец, суд и искупление, которые сохраняют эту юную славу и силу в Риме и в то же время стирают пятно - это адаптация романа, сведенная к обычным категориям опыта, лишенная мистического источника и окрашенная, согласно римской смертности, в сценарий, сравнимый с тем, который в легенде ирландского Ольстера составляет историю первой битвы, инициирующей битвы, знаменитого героя Кухулайнна: Еще будучи молодым человеком, Кухулайнн отправляется на границу своей страны, последовательно бросая вызов и побеждая трех братьев, сыновей Нехты, которые являются постоянными врагами улатов; затем, вне себя, в пугающем и опасном состоянии мистической ярости, рожденной битвой, он возвращается в столицу, где некоторые женщины пытаются успокоить его с помощью самых откровенных сексуальных проявлений; Кухуленн презирает объект, но когда он отворачивается, улатам удается схватить его и погрузить в чаны с холодной водой, которые буквально уничтожают его; отныне он будет хранить этот дар ярости, который делает его непобедимым и является драгоценным результатом его инициации, в резерве, чтобы вновь разжечь его в битве без какой-либо опасности для своего [народа](#)¹².

Противопоставление ирландского рассказа и освещаемых им ритуальных реалий с чисто литературным романом Горация - тема исследования 1942 года, в котором была предложена "модель" эволюции, позволяющая понять переход от одного стиля к другому: как только *ярость*, которая должна была стать идеалом дикаря и великим средством доисторических италийских воинов, как она оставалась таковой для воинов кельтского и германского [эпоса](#)¹³, была понижена в пользу легионерской дисциплины, сцены повествования, сохраняя порядок следования, были сформулированы иначе, вооружены другой пружиной, страсти души взяли верх над мистическими силами, Оправданный и почти разумный гнев, вызванный извне и после подвига, сменил физическую и спонтанную экзальтацию всего существа во время подвига, и, прежде всего, противостояние боевой мужественности и раскованной женственности, оставившей беспокойные области секса, чтобы выразить себя в трогательном моральном конфликте брата-убийцы и овдовевшей сестры.

Лишь в конце книги, выйдя за рамки этого ограниченного сравнения, было отмечено, что подвиг Кухулина и подвиг Горация - это два варианта, во многом две близкие формы одного и того же варианта, ритуального или мифического подвига, примеры которого литература ряда индоевропейских народов дает: чреватый последствиями поединок бога или героя с противником, наделенным переменной формой тройственности. В индоиранской традиции, в частности, в поединке между Индрой и защищаемым им героем или между героем *Ōraētaona* и трехголовым чудовищем, есть и другие выражения той же темы, сходные по [смыслу](#)¹⁴.

Эти результаты остаются в силе. По-прежнему верно, что ирландская афабула, человеческая и псевдоисторическая, как и латинская, наиболее склонна объяснять важные детали, в частности все, что подпадает или подпадало в вероятной доисторической форме рассказа под понятие *фурора*. Однако, менее поразительные на первый взгляд, потому что они менее живописны, есть сходства между поражением индийского трехголового и поражением

куриатиев, которые проливают более философский свет на оба и открывают более широкие перспективы на функцию воина, чем это сделало сравнение с легендой о Кухулайне. Более того, почти вся история царя Тулла Хостилия может быть сопоставлена с самыми известными подвигами бога Индры. Таким образом, между Римом и Индией поразительная глубинная идентичность, в идеологии и в мифическом выражении идеологии, которая впервые была замечена на уровне Ромула и Вару, Нумы Помпилия и Митры, будет распространена на второй космический и социальный уровень.

Давайте еще раз взглянем на приключение юного Горация, победителя своего троекратного противника, и сравним его со структурированным рядом индийских фактов.

II

Гораций и Аптия

Во всех остальных эпизодах его войны главная роль, как и положено, принадлежит Туллу, царю-воину, мастеру войн, который дал своей молодой армии достойное восхищения военное образование. Против венецианцев, против сабинян, уже при окончательном решении судьбы Альбы, он будет лидером. Он отступил лишь однажды, но в один из самых серьезных моментов: именно оставшийся в живых из трех Горациев подарит Риму, римскому царю, Латинскую империю.

Тулл, конечно, договорился с альбанским вождем о тройном сражении, заменил его генеральной битвой, оговорил условия, сопровождал трех бойцов и подбадривал их; после победы он принял победившего Горация, помог ему избежать последствий его убийственного эксцесса, отпраздновал триумф и с подачи Альбы получил политические выгоды от победы. Но сражался не он. *Как Феросиор Ромуло*, он не участвовал в поединке вождей, подобном тому, что украшает легенду о Ромуле и порождает первые пышные трупы.

Денису Галикарнасскому, по-видимому, пришлось столкнуться с некоторыми трудностями, поскольку во время беседы, в ходе которой готовилась битва Горациев и Куриациев, он обратился к римскому царю со следующим предложением (III, 12, 2):

Тулл хотел, чтобы в решение о начале войны было вовлечено как можно меньше людей, а самый знатный албанец сразился один на один с самым храбрым римлянином. Он сам заявил, что готов сразиться в поединке, пригласив албанского вождя выступить против него с тем же желанием славы. Он восхвалял красоту одиночного боя, в который вступают два вражеских генерала, чтобы завоевать империю и власть, и где слава побежденного равна славе победителя; он приводил в пример всех генералов и королей, которые подвергали себя такому риску ради государственных интересов, не соглашаясь на большую долю почестей и меньшую долю риска.

Так что если мы не являемся свидетелями повторения поединка между Ромулом и королем Казнина, то вина лежит не на Тулле, а на его собеседнике (ibid., 3):

Албанский вождь ответил, что одобряет идею уладить ссору между двумя государствами, подвергнув риску небольшое число людей, но не в одиночном бою; когда речь идет о генералах, сказал он, завоевывающих империю ради своей личной выгоды, хорошо, необходимо, чтобы они сошлись в поединке; но когда два города борются за первенство,

такая процедура была бы не только опасной, но и позорной как для победителей, так и для побежденных...

Споры и аргументы принадлежат греку Денису. Но они четко подчеркивают особенность, которая их порождает: в этом и только в этом случае на протяжении всей царской истории и особенно во время правления типично воинственного царя важное военное преимущество для Рима получает не царь, а боец. Вместе с царем, делегированный и поощряемый им, приходит чемпион.

Аналогичная ситуация наблюдается и в Индии, где отношения между царем и чемпионом заменяются лишь отношениями между богом и героем, поскольку победа над тройным противником, над трехголовым сыном Твы, является делом не "истории", а божественной мифологии. Как это часто бывает, ведийские гимны противоречат друг другу, иногда приписывая подвиг одному Индре, иногда Индре, которому помогал Трита Āptya, а иногда, как кажется, рассматривая эти два имени как [синонимы1](#). Но это, должно быть, следствие божественного империализма, которому есть и другие примеры: поэт охотно отдает божеству, которое он восхваляет или которому молится, полное завершение дел, в которых поначалу она принимала лишь участие. Противоположное движение, отказ от бога в пользу героя, в любом случае было бы менее мыслимо. Поэтому эти вариации не могут умалить ценность таких текстов, как X, 8, 8, даже если в следующей за ними строфе финальный акт, обезглавливание чудовища, передается самому Индре:

Трита Āptya, зная оружие своего отца и побуждаемый Индрой, сразился с трехголовым семируким существом и, убив его, забрал коров сына Твы.

Поэтому главная заслуга в этом акте, столь необходимом для спасения богов и мира, принадлежит герою Трите, который был лишь "побужден Индрой", *indreṣitaḥ*. Это древняя, индоиранская черта, поскольку и в Авесте подвиг приписывается человеку, а не богу: трехголового Ажи Дахака (Зохак эпоса) убивает *Θraētaona* (Феридун эпоса), чье имя происходит (с неловким "ао") от *Θrita*, иранской формы ведийского Триты. Все, что в этом акте является иранским эквивалентом бога Индры *Vṛtrahana*, - это тот факт, что *Θraētaona* обеспечил себе победу, участвуя в силе *vərəθraǵna* - силе прорыва обороны - и *ama* - силе нападения - (*Yašt* XIV, 40), то есть, как утверждают Е. Бенвенист и Л. [Рену2](#), что герой "черпает у бога *Vərəθraǵna* наступательную силу, которая убьет дракона". Но сражается не бог, а он сам.

Примечательны индийские и иранские имена героя, убивающего тройного противника: *Trita*, *Θraētaona*. Уже в *R̥gVede* *Truma* - кроме удара, это то же слово, что и греческое *τρίτος* - понимается как "третий". В "Брахманах" он является третьим из трех братьев с искусственными именами *Эката*, *Двита*, *Трита*, "Единый, Второй (ср. *двита'ия*, ав. *битя*, в.-перс. *дувития*), Третий", а уже в *R̥V*, VIII, 47, 16, он ассоциируется по крайней мере с Двитой. Феридуна, в свою очередь, в походе против Трехпалого сопровождают два его брата, и в "Шахнаме" слуга чудовища так описывает их роковое приближение к своему господину: "Три могучих человека пришли из чужой страны с войском. Младший стоит посреди старших; рост его - княжеский, фигура - царская; он младше по возрасту, но выше по достоинству и имеет преимущество перед [старшими3](#)".

Попытки некоторых современных критиков обосновать другую этимологию имени Трита (например, *Truma* как "Kurzne" для **Tri-tavan*: Jacob Wackernagel; *contra*: Jacques Duchesne-Guillemin)[4](#) не увенчались успехом, и большинство авторов придерживаются значения "третий". Мы видим здесь эпическое применение народного мотива, часто встречающегося в сказках всех континентов: младший из трех братьев добивается успеха

там, где старшие потерпели неудачу или не решились, или, в более общем случае, выделяется перед старшими. Такая интерпретация тем более вероятна, что во многих историях первые два брата, завидуя последнему, пытаются его убить, а в *итихасе*, на котором основан ведийский гимн, Трита выпадает в осадок или покидает его, Триту бросают в колодец двое его [старших5](#), так же как в "Шахнаме" два брата Феридуна, отправляясь с ним в Трикефале, пытаются раздавить героя под огромным валуном. Следует лишь добавить, что эта черта, должно быть, имела особое значение для индоиранского победителя тройного противника, поскольку дала ему имя.

В Риме, хотя он и не носит свой ранг в имени, это все же "третий", третий Гораций, выживший из трех братьев, вступивших в бой, который в одиночку убивает тройного противника, который сам разделен на трех братьев.

Ограничимся тем, что запишем, не пытаюсь интерпретировать, формулу, лежащую в основе римского сюжета, а также индийского и иранского: "Третий убивает [тройню6](#)".

Индийская легенда не довольствуется тем, что называет героя "Третьим", а его братьев, возможно, "Вторым" и "Первым". Она добавляет к этим обозначениям нечто вроде общей фамилии. Ведийский Трита - это *Trīṣṇa Āptyá*; брахманы называют Экату, Двиту и Триту "*Āptya*" или, реже, "*Āpya*". Эта черта тоже индоиранская, поскольку об авестийском герое *Θραētaona* говорят, что он *Āθwani*, что он из клана или семьи *Āθwya*. Как бы ни расходились формы, разделения нет, ни один критик не разделил *Āptya* и *Āθwya*.

Индийцы понимают *Āptyá* как производное от темы *ap* 'вода', *ā* *paṇ* 'воды'. Архаичный суффиксальный комплекс *-tya* в основном используется в ведийском языке для образования прилагательных и существительных от наречий (*nītya* 'родитель', *nīṣṭya* 'чужак', *āpatya*

'потомство', *sānutya* 'дальний', *āviṣṭya* 'явный', *am* *ā* *tya* 'принадлежащий к одному дому'), чего здесь не наблюдается; Но этого аргумента недостаточно, чтобы исключить этимологию, которая, напротив, подтверждается ритуальными действиями, несомненно, древними, в которых упоминаются эти символы и которые, по сути, основаны на использовании и достоинствах воды. Что касается авестийского *Āθwya*, которое не имеет прямой этимологии, то его следует понимать как деформацию *Āptya*, смысл которой перестал [восприниматься7](#). Хотя мы не можем принять слишком эксклюзивные и натуралистические взгляды Кастена Рённова на "*Trita Āptya als Wassergottheit*", его защита индийского объяснения *Āptya*, в частности, против Германа Гюнтерта, настолько же удовлетворительна, насколько [неудовлетворительна8](#) его критика "третьего" значения. Итак, в индоиранском распределении понятий и элементов между тремя иерархическими функциями суверенитета, силы и плодородия, воды, плодящие, питающие, исцеляющие, очищающие, принадлежат к третьей функции так же фундаментально, как земля. Напомню лишь, что Хаурвата, зороастрийская сублимация одного из двух близнецов Насатьи, имеет в качестве "ассоциированного элемента" воды, и что, в трехфункциональной титулатуре трехвалентной богини *Arədvī Sūrā Anāhitā*, "Влажная, Сильная, Непорочная", именно *Arədvī*, "Влажная", дифференцированно придает ноте "третью [функцию9](#)".

В Иране, где связь имени с водами забыта и **Āptya* деформировалась в *Āθwya*, принадлежность *Θραētaona*, *Āθwya*, к третьей функции все же сохраняется. Традиция, о которой мы еще будем говорить, рассказывает, как после тяжкого греха Слава, *xʰarəna*,

покинул Йиму трижды или на три трети, причем каждая *х'арэна* или каждая треть воплощалась в персонаже. Согласно *Яшт* XIX, 34-38, этими персонажами являются Мипра, "Θραētaona из рода (*vīs*) Āθwya, который убил Трехликого", и герой Кəṛəsāspa. Джеймс Дармстеттер дает основания для признания здесь представителей первой (Miθra), третьей (Θραētaona) и второй (Кəṛəsāspa) [функций10](#). Атрибуция действительно очевидна для Miθra и Кəṛəsāspa. Для Θραētaona Дарместеру мешало его постоянное качество, упомянутое в этом же отрывке, - покоритель Трикефала, что, похоже, относит его к функции воина, в том же качестве и с другими нюансами, что и Кəṛəsāspa, а не к третьей. Ученый комментатор [утверждает11](#), что "семья Āθwya, по-видимому, была в первую очередь земледельческой, поскольку большинство ее членов носят составные имена с названием вола". Он был прав. В Денкарте сохранился еще один, более однородный и более удовлетворительный в различных отношениях вариант трехчастного толкования Славы Йимы из утраченной части авестийской [компиляции12](#), и на этот раз сам текст объявляет толкование трифункциональным. Здесь, в переводе, любезно присланном мне Марианом Моле, изложена судьба третьей части "Славы", которая относится к третьей функции (§ 25):

В другое время оно ("передача слова") вернулось из жребия, выделенного при разделе "Славы Яма" на религиозную функцию (*dēn rēšak*) земледелия, к Фретону из рода Асвияна (пехлевийское название "Θραētaona из рода Aθwya"), когда он был во чреве матери, и он одержал над ним победу.

И, упомянув о победе над Трикефалом (§26), текст продолжается (§27):

Через сельское хозяйство, свою третью религиозную функцию, он научил людей медицине тела, которая позволяет им обнаруживать чуму и противостоять болезням.

Позже мы лучше поймем эту мобилизацию третьей функции второй, эту ассоциацию с богом-воином героя, который также является воином, но назван в честь понятия из зоны плодородия и который все еще погружается в эту зону. На данный момент важен сам факт, поскольку он встречается в римской легенде.

Если Ливий действительно (I, 24, 1) сообщает, что историки спорили о том, кто из Горациев и Куриациев был защитником Рима, то он на стороне той стороны, которой отдает предпочтение единодушные наших источников: Рим представляли *Горации*, которых спас третий *Гораций*. Это имя образовано с помощью сложного суффикса *-tius* от [Hōra13](#), имени богини, соединенной в пару, в качестве "жены", с Квирином, то есть женской сущности, которая просто выражает сущность, одну из сущностей Квирина, так же как *Нерио* выражает одну из сущностей Марса - а Квирин, как мы знаем, фигурирует в архаической триаде в качестве канонического бога третьей функции. Вскоре мы увидим, что в римском обществе религиозная служба *gens Horatia* включала в себя важную мифическую и литургическую службу индийской Āptya, а также санитарную службу, которая, как таковая, фактически связана с третьей функцией.

Индийская традиция всех эпох рассматривает убийство Трехголового, сына Тваṣṭ r, как неоднозначный поступок: оправданный, необходимый либо из-за неточного риска, угрожавшего богам, либо из-за четко определенного и значительного ущерба; но в то же время противоречащий приличиям, учитывая либо ранг Трехголового в обществе сверхчеловеческих существ, либо узы, связывавшие его с убийцей.

В "Брахманах" и эпической литературе сохранилось прежде всего преступление брахманубийства, одно из самых тяжких: Трикефала действительно был брахманом. И не просто брахманом, несмотря на его демоническое родство, а капелланом богов. Именно в этом качестве и благодаря ему он предал их: "Публично, - говорится в *Taittirīya-Saṃhitā*, II, 5, 1, - он назначил пользу от жертвоприношения богам, но втайне он назначил ее демонам" - а в литургии только тайное назначение [имеет значение](#)¹⁴.

Но, будучи сыном Тваṣṭṛ, он имел еще одну связь с богами, которая уменьшает странность предыдущей: этот священник богов был их племянником, "сыном сестры", *svasriya*; он сам был одним из тех существ, которых двойное родство объединяет с двумя великими партиями, борющимися за жертву и мир, асурами и дэвами, демонами и богами.

В Р̥гВеде нет таких точных слов, но богословие гимнов допускает союз между Твахой и богами, и результат один: убийство сына Твахи, совершенное Тритой по наущению Индры или самим Индрой, совершается в нарушение уз, которые должны были его исключить. *R̥V*, II, 11, 19 обращается к Индре в таких выражениях:

[Нам], желающим одержать победу (optative) [сегодня], победив всех врагов, варваров, с вашими помощниками, с арьями, - нам [вы когда-то передали в наши руки] сына Тваṣṭṛ. Вишварупы, - вы передали Триту (т.е. одному из нас, человеку, подобному нам) [сына] существа, связанного [дружбой](#)¹⁵.

Это последнее слово, *sākhyá*, прилагательное принадлежности, образованное от *sakhyá* "дружба", вероятно, относится к Тваṣṭṛ, одновременно связанному союзом с богами и в то же время их сопернику. Перевод "дружба", кроме того, недостаточен, но трудно уточнить разновидность социальных отношений, отмеченных словом *sákhi* - от того же корня, несомненно, что и латинское *socius*.

Помимо того, что Альба - метрополия, а Рим - колония, к которой есть определенный *лиетет*, римская легенда, как мы знаем, имеет параллель. У Тита Ливия Гораций и Куриаций упоминаются только как будущие свояки, один из альбанцев обручен с сестрой римлянина. Но Дионисий Галикарнасский, и нет оснований думать, что это его выдумка, удваивает этот союз кровосмешением: трое Горациев и трое Куриациев - троюродные братья, их обе матери - сестры, дочери альбана Сициния; Куриации для своих римских противников - неоднозначные существа, представляющие и поддерживающие державу, которая является врагом Рима, и при этом соединенные с ними по женской линии самым близким родством.

Последствия такой природной и социальной ситуации в Индии серьезны. Р̥гВеда, книга славословий и воззваний, не подчеркивает, не могла подчеркнуть эту прискорбную сторону необходимого подвига, совершенного или покровительствуемого Индрой: как может быть обвинена аллюзия на *сакхью* убийцы и его жертвы в II, 11, 19, поскольку автор гимна упоминает о подвиге Триты только для того, чтобы в той же форме попросить Индру о помощи? Но вся последующая литература согласна: победа Индры, или Индры и Триты, порождает осквернение.

Римская легенда в своем рассказе о третьей книге Дениса изящно, но точно избегает этого последствия. Этот тонкий текст стоит прочесть, несмотря на многословность языка. Когда диктатор Альбы Меттий Фуффетий говорит Туллу, что божественное провидение приготовило для двух городов, чтобы они были их чемпионами, две группы кузенов-близнецов, равных по

красоте, силе и мужеству, римский царь отвечает, что идея хорошая, но встречает принципиальное возражение: двоюродные братья, вскормленные на одном молоке, не должны, согласно божественному закону, брать в руки оружие друг против друга; И если их вожди принуждают их к этим святотатственным убийствам, то *μίαινωεῖν*, осквернение, порожденное семейной кровью, *τὸ ἐμφύλιον ἄγος*, *τὸ συγγενὲς μίαισμα*, падет на виновных". Меттий Фуффетий предвидел трудности: чтобы не запятнать вождей и города, необходимо и достаточно, чтобы бойцы были добровольцами; поэтому он уже посоветовался с куриациями, которые с энтузиазмом согласились (15, 3-4). Тулл, в свою очередь, обращается к Горациям, оставляя им полную свободу действий. Они задают вопрос своему отцу, который также предоставляет им выбор. Тогда старший из трех римлян сказал: "Это Куриации, а не мы, первыми отменили семейные узы в отношении двоюродных братьев; теперь, когда судьбе угодно отменить их, мы согласимся; поскольку Куриации придавали меньшее значение родству, чем славе, Горации не будут считать семью более ценным достоянием, чем доблесть" (17, 4-5). Итак, в конечном счете, единственными носителями *ἐμφύλιον ἄγος* являются куриаты. Не только Рим и его царь, не принуждая своих чемпионов, но и сами чемпионы, юридически отметив, что узы уже разорваны выбором партнеров, избегают запятнанности. Это не мешает зрительской толпе, менее искушенной в софистике, обвинять вождей (18, 3), когда чемпионы выходят вперед, за то, что они "ценой семейной крови и святотатства против родства (*εἰς ἐμφύλιον αἷμα καὶ συγγενικὸν ἄγος*) завершили конфликт городов, когда можно было доверить решение битвы другим".

Мы знаем, какую месть найдет семейная кровь в оставшейся части истории. Победив, юный Гораций убьет свою сестру, виновную в двусмысленном поведении не меньше, чем индеец Трикефале, римлянин по расе и имени, албанец по сердцу, словам и слезам: *μισᾶδελφε καὶ ἀναξία τῶν προγόνων*, "враг твоих братьев, недостойный твоих предков", (21, 6), скажет ей мститель, пронзая ее своим мечом. Этот эпизод не имеет аналогов в индийской мифологии. Он вводит в игру элемент, более того, чуждый действиям Триты, - гнев, возмущение, которые сами по себе, несомненно, являются психологическим и романтическим переносом, как уже говорилось, *ярошти*, как физической, так и сверхъестественной, которую бой вызывал у элитных воинов в индоевропейские времена и которую Индра и его спутники, маруты, имели опыт и использовали в других обстоятельствах, но не здесь. Конфликт между братом и сестрой, любящей женой и воином-триумфатором, провокация одного и чрезмерное насилие другого - в Риме кульминация еще одной "темы второй функции", связанной с анализируемой нами юридиико-религиозной, и эта вторая тема вытеснила, закрепила за собой понятие осквернения, присущее первой: юный Гораций предстает перед судом (Denys, 22, 3) "как сделавшийся нечистым в отношении семейной крови из-за убийства своей сестры", *ὡς οὐ καθαρὸν αἷματος ἐμφυλίου διὰ τὸν τῆς ἀδελφῆς φόνον*, а не за то, что, по справедливости, убил своих двоюродных братьев.

Осквернение означает изгнание, очищение. И именно здесь, несомненно, функциональное соответствие между Тритой и *Ἄρτυα*, с одной стороны, и третьим Горацием и всем его *народом* - с другой, проявляется в самом наводящем на размышления аспекте. За пределами конкретного эпизода убийства Трицефала или альбанских близнецов, уже не мифически, а ритуально, здесь в обычной литургии жертвоприношения, а там в ежегодной церемонии, *Ἄρτυа* и *Horatii* долговременно, итеративно, здесь на благо жертвователей, там римского государства, вменяются в обязанность очищать пятна, неизбежно вызванные и постоянно обновляемые здесь жертвенной кровью (и, аналогично, по другим причинам), там - кровью сражений.

Мы знаем, чем закончилась история юного Горация: изначально приговоренный к смерти за это семейное убийство, которое, если бы осталось безнаказанным, загрязнило бы город, который был соучастником и поэтому заслуживал названия *perduellio*, герой в конце концов получил очищение:

Чтобы искупить это очевидное преступление, *aliquo piaculo*, говорит Ливий (I, 26, 12-13), отцу было приказано очистить сына за государственный счет, *resunia publica*. После определенных искупительных жертвоприношений, которые остались традиционными для *народа хоратов*, отец положил балку через дорогу, накрыл голову сына и заставил его пройти как бы под ярмом. Эта балка существует и по сей день, постоянно реставрируемая за государственный счет; она называется "Балка сестры", *sororium tigillum*.

Мы никогда не узнаем подробностей этих искуплений, сохранившихся у *народа Хоратии*, несомненно, до его исчезновения. Денис говорит только (22:6), что это были те, кто регулярно очищал невольные убийства, οἱ δὲ νόμος τοῖς ἀκούσιους φόνοις ἀννίξεσθαι καθαρῶι εἰς. В свете истории римское государство взяло на себя заботу о них, поддерживая Балку, принося там жертву раз в год. Каждое 1^е октября в *tigillum sororium* возле алтарей Януса Куриация и Юноны Сорории действительно совершалось публичное жертвоприношение. Древние уподобляли прохождение Горация под лучом прохождению под ярмом, которым освобождали военных пленников после сдачи в плен, и я сам отмечал в 1942 году, что этот обряд напоминает известные средства десакрализации, перехода из одного мира в другой, возвращения сверхъестественного или исключительного к обычному и человеческому. С другой стороны, дата 1^{го} октября примечательна: подобно тому как *feriae Martis* 1^{го} марта открывали месяц *Equirria*, салийские праздники, *tubilustrium* и, на практике, месяц, в котором армии выходили в поле, горацянская церемония 1^{го} октября открывала второй военный месяц года, *октябрьский equos*, *armilustrium*, месяц, в котором армии возвращались домой. Эти краткие, но ценные ритуальные указания позволяют предположить, что легенда о Горации, победоносном, яростном, преступном и очищенном, служила мифом для ежегодной церемонии, отмечавшей окончание военного сезона, когда воины первобытного Рима возвращались из владений Марса без цепей к "Марсу, который перевозит паки", то есть Квирину, и таким образом десакрализовывали себя и очищались от насилия, не "невольного", но, по крайней мере, необходимого, в битве. Несомненно, *народ Horatia* - чье имя, как мы уже [видели16](#), происходит от имени сущности-жены Квирина - был хранителем действенного секрета этого очищения.

Литургии Индии, которые являются нашими единственными информаторами здесь, иначе применяют привилегию очищения, которой обладают Трита и ее братья, Āptya: этот класс авторов интересуется не война, а жертвоприношение, казуистика жертвенных техник, которые, как и военные, признают, что есть разрушение, насилие, что есть необходимое убийство. В конце прошлого века Морис Блумфилд посвятил проникновенную [статью17](#) "Трита, козел отпущения богов", которую справедливо оценил и укрепил Кастен [Рённов18](#) и которую мы теперь полностью оцениваем с нашей точки зрения. Трита, Āptya, очищают и отвечают за искупление двумя способами: однажды, в далеком прошлом Великой Эпохи, в мифе об убийстве Трикефала; и снова сегодня, в неопределенной череде жертвоприношений.

Эти две формы, мифическая, вводящая и обосновывающая литургическую, и обе предшествующие "рождению" Āptya, встречаются вместе в следующем тексте из *ŚatapathaBrāhmaṇa*, I, 2, 3:

1. Изначально Агни был четырехчастным. Первый Агни, которого боги выбрали своим *горячим* жрецом, исчез. Тот, кого они выбрали вторым, исчез, тот, кого они выбрали третьим,

исчез. И тогда тот, кто является огнем нашего времени, в страхе спрятался. Он вошел в воды. Когда боги обнаружили его, они вытащили его из воды. Он плюнул на воды, сказав: "Вы загрязнены, вы - злое прибежище, вы, из которых они выманивают меня против моей воли! От него произошли боги Āptya: Трита, Двита, Эката.

2. Они шли с Индрой, как брамины идут за царем. Когда он убил (*jaghāna*) Вишварупу, трехголового сына Тваṣṭṛ, они знали, что он будет убит. И тут же Трита стал убийцей [путем мистического переноса вины] (снова *jaghāna*, м. - м.: убил его). Индра, конечно, был освобожден [от греха], ибо он - бог.

3. И сказали люди: "Да будут виновны в грехе те, кто знал, что [жертва] будет убита! - Как?" - спрашивали они. - Пусть жертва сотрет их грех! Вот почему жертва стирает с них [осквернение, связанное с погружением в воду], когда вода, которой ополаскивали жертвенное блюдо и омывали руки [священника-адхварью], выбрасывается за них.

4. И Āptya сказал: "Давайте сбросим с себя это осквернение! - На кого?" - спросил народ. - На того, кто совершает жертвоприношение без платы жрецам", - ответили они. Поэтому нельзя приносить жертву без платы, потому что [обычная] жертва стирает [свое осквернение] с Āptya, а Āptya стирает его с того, кто приносит жертву без платы.....

5. ... [Эту воду для ополаскивания священник] наливает [для каждого Āptya] отдельно: таким образом он не делает ее предметом спора между ними. Он нагревает ее [сначала, окуная в нее уголь]: так она становится для них кипяченой. Он выбрасывает его, говоря: "Ты за Триту! Ты за Двиту! Вы за Экату!

Этот сакральный текст, в котором убийственная роль Триты в эпизоде с Трехпалым, очевидно, превращена в своего рода грех намерения или, скорее, предвидения, позволяет нам увидеть более древнюю форму - на уровне аллюзий в гимнах, - в которой Трита, действительно убив Трехпалого от имени и при поддержке Индры, получил вместо него осквернение крови и должен был освободиться от него, передать его. Что касается этой передачи, на которую точно указывают два гимна *Атхарваведы* (VI, 112 и 113), другие брахманические тексты представляют ее как многократную операцию, первой из которых является Āptya. Так, в *MaitrāyaṇīSaṁhitā*, IV, 1, 9, где, кроме того - и это должно быть ближе к первоначальной мифической форме, поскольку дезинфицирующее призвание Āptya впервые проявляется по случаю убийства, пролитой крови Трефефала - указывается на "жертвенное осквернение", которое Āptya стирает: это акт кровотечения в жертвоприношении, это "кровавая часть или аспект" (*krūra*) жертвоприношения:

Боги не могли найти никого, на ком они могли бы вытереть кровавую часть жертвоприношения. Агни сказал: "Я создам для вас существо, которое сотрет с вас кровавую часть жертвоприношения". Он бросил уголь на воду, родилась Эката; [бросил] второй уголь, родилась Двита; [бросил] третий уголь, родилась Трита... Боги вытерлись [о них]. Они [в свою очередь] отерлись о того, кто был удивлен [уснул] восходом солнца; этот отерся о того, кто был удивлен [уснул] заходом солнца; этот о того, чьи зубы были гнилыми; этот о того, чьи ногти были больными; этот на того, кто женился на младшей сестре до того, как старшая вышла замуж; этот на старшего брата, чей младший брат женился до него; этот на младшего брата, который женился до старшего брата; этот на того, кто убил человека; этот на того, кто сделал аборт: грех не идет [дальше](#)¹⁹.

Таким образом, Āptya - это не столько "козлы отпущения" жертвенных богов и подражающих им жрецов, сколько своего рода пассивные и активные очистительные техники, которые принимают на себя жертвенное пятно только для того, чтобы в свою очередь "стереть" его с

себя, перенести его через более или менее посредников на преступников, недостойных жалости и в любом случае погибших.

Судя по мифу о Трикефале и соответствующему ему ритуальному использованию, это качество очистительной техники было очень рано распространено на другие виды осквернения и даже на другие опасности человека: грехи, дурные предзнаменования, болезни. В *R̥V*, VIII, 47, молятся богам удалить из Триты Апты "то, что, открыто и тайно, было сделано неправильно", *duṣkṛtām* (ст. 13), а затем просят Рассвет унести в Триту Апты дурные сны, *duṣvāpnyam* (ст. 14-18). Сохранившиеся части Авесты знают только Орита - точный ономастический эквивалент Триты - (*Vidēvdāt*, XX, 1-4) как первого из людей, который благодаря сотням, тысячам и мириадам целебных трав, данных ему Ахура Мазда, отразил болезни, смерть, разновидности лихорадок, заразу, все язвы, созданные против людей Ахура Майнью. Кроме того, следует [помнить20](#), что, согласно *Денкарту*, VII, 1, 27, *Θraētaona* (*Frētōn*), однажды наделенный третьей из Славы Йимы, относящейся к состоянию земледельца, не только победил Трифала, но и "научил людей медицине тела, которая позволяет обнаружить чуму и [прогнать болезнь21](#)".

Не будет бесполезным изложить в двойной таблице, рискуя обеднить и ожесточить их, с одной стороны, логическую последовательность моментов драмы, а с другой - совпадения и расхождения индийских и римских афабул.

Индия

Рим

1.

1.

а) В великом противостоянии между богами и демонами, когда жизнь или власть богов находится под угрозой со стороны Трехглавого,

а) Чтобы уладить соперничество между римлянами и альбанами, близнецы Гораций сразились с близнецами Куриаций,

б) который является "сыном друга" (*R̥V*) или первым двоюродным братом (*Br*) богов и, кроме того, брахманом и покровителем богов (*Br*),

б) которые являются их первыми кузенами (*DHal*) или, по крайней мере, их будущими шуринами (*TL*, *DHal*),

в) Трита, "третий" из трех

в) Третий Гораций,

братьев Āptya, подталкиваемый Индрой (R̥V), или Индра, которому помогает Трита (R̥V), или только Индра (R̥V, Br)	чемпион Тулла, был единственным из трех братьев, оставшимся в живых,
--	---

г) убивает Трикефала и спасает богов.	г) убивает близнецов Куриациев и отдает империю Риму,
---	---

2.	2.
----	----

а) Это убийство, связанное с осквернением, как убийство родственника или брахманоубийст во,	а) не будучи запятнанным, благодаря диалектическом у приему, отменяющему обязанности родства (DNaI),
--	---

а'), но в гордой
 ярости юного
 победителя
 третий Гораций
 убивает свою
 сестру,
 покинутую
 невесту одного
 из Куриациев;
 это убийство
 родственницы
 влечет за собой
 преступление и
 осквернение,

б) Индра сбрасывает его на Триту, на Āptya (Br), которые ритуально ликвидируют осквернение	б) Тулл организует процедуру, позволяющую избежать законного наказания за преступление, и
---	--

(Br).	поручает Горацию самому провести ритуальную ликвидацию осквернения.
-------	--

3.	3.
С тех пор Āptya принимает на себя и ритуально ликвидирует осквернение, связанное с пролитой кровью любого жертвоприноше ния (Br), и, в свою очередь, другие мистические осквернения или угрозы (RV, AV, Br).	С тех пор каждый год, в конце сезона войн и за государственно й счет, Гораций повторяет церемонию очищения (предположител ьно, на благо всех римских участников "кровопролития").

В чем же заключается смысл, "урок" выделенной структуры? Дополним их, ведь можно составить вторую таблицу, которая по аналогии прояснит их и направит к разгадке.

III

Меттий Фуфтий и Намуций

Сходство, которое мы только что отметили между индийской и римской формами убийства тройного противника, позволяет предположить, что нам следует распространить противостояние между царем-воином Туллом и богом-воином Индрой на другие моменты их карьеры. Но эти карьеры не столь масштабны и богаты: в то время как Индра - герой и победитель множества сражений, Тулл после войны, завершенной битвой Горациев и Куриациев, имеет в своем будущем только окончательную ликвидацию Альбы, очень живописную, и сабинскую войну, скучную и без примечательных происшествий. По совпадению, которое, возможно, и не совпадение, а скорее указание на то, что мы идем правильным путем, ликвидация Альбы поддается анализу того же типа, что и предыдущий, и сравнению с другим подвигом Индры, вторым, кажется, по важности и известности, - ликвидацией Намуци.

Морис Блумфилд почти столетие назад указал, что в Р̥Веде содержатся неоспоримые аллюзии на две важные особенности историй, известных **брахманам**¹: с одной стороны, Индра, читаем мы там, "заставляет голову Намучи покрыться пеной" (VIII, 14, 13 = *Vājasan.Saṁh.*, XIX, 71); с другой стороны, Сарасвати и Асвины помогают Индре, когда он напился до тошноты дурного алкогольного напитка, которым является *sūrā* (X, 131, 4-5 = V.S., X, 33-34; XX, 76-77). Этих указаний - на основании которых более чем неосмотрительно реконструировать, как это сделал Карл Ф. Гельднер, целую версию - по крайней мере, достаточно, чтобы подтвердить, что во время написания этих гимнов миф об убийстве Намучи был хорошо известен; несомненно, он был таковым в достаточно постоянной традиционной форме, засвидетельствованной в "Брахма", анализ которой приводится ниже.

Уже в "Р̥Веде" Намучи описывается как демон (*āsura*, *āsurā*; *dāsa*; *māyīn*) и называется в группах демонов. "Однако, - отмечает **Блумфилд**², - наряду с этими фактами, которые ставят его в положение естественного врага, которого Индра в конечном итоге должен убить, некоторые свидетельства устанавливают, что по той или иной причине между ними сначала существовало дружеское взаимопонимание, носившее характер союза, перемирия или договора". В комментарии к *VājasaneyiSaṁhitā*, X, 34, Махидхара говорит, например, что асура Намучи был *indrasya sakhā* "соцуумом Индры", а в *Mahābhārata*, IX, 42, **303**, Индра, который в предыдущей строке заключил с ним дружбу, общество (*tenendraḥsakhyaṁ akarot*), называет его *asuraśreṣṭha sakhe* "лучшим из асуров, моим соцуумом". Их согласие основано на соглашении: Индра и Намучи, говорится во многих текстах, *sam adadhātām* "заключили соглашение" (*sam dhā-*: ср. греч. συντίθεσθαι εἰ ρήνῃν, φίλιον; συνθήκη). Например, в *MaitrāyaṇīSaṁhitā*, IV, 3, 4, говорится, что оба они сначала боролись, точнее, Индра пытался поймать Намучи, но не преуспел, и Намучи предложил: *sakhāyā asāva* "Давай оба будем соцуумаму!". На что Индра пообещал: "Я не убью тебя (*nā'hanṭhaniṣyāmi*)!". И добавляет: "Я заключу с тобой соглашение (*saṁdhām te saṁladhai*), что не буду убивать тебя ни днем, ни ночью, ни сухим, ни мокрым (*yathā tvā na divā hanāni na naktamṇa śuṣkena nārdreṇa*)!" Такова краткая и, несомненно, примитивная форма обязательства. Она была широко распространена в ранние времена: в *Śatapatha-Brāhmaṇa*, XII, 7, 3, 1, например, Индра сообщает, что он связан клятвой (*śepāno' smi*) убить Намучи ни днем, ни ночью, ни посохом, ни луком, ни ладонью, ни кулаком, ни сухим, ни мокрым. Что касается обстоятельств, предшествовавших заключению договора, то они различны: либо, как мы только что видели, имела место борьба, и именно Намучи, будучи сильнее, сделал предложение; либо, согласно эпосу, именно Индра, видя себя ниже, взял инициативу на себя. В любом случае, оба героя теперь связаны своим соглашением.

Однажды Намучи злоупотребляет доверием, вытекающим из этого соглашения, и это то, на что уже намекал R̥V, X, 131, 4-5. Воспользовавшись тем, что Индра был поставлен в неполноценное состояние Твахой, разгневанным убийством своего сына Трикефала, он, по-видимому, приказывает ему с помощью злого ликера *surā* и лишает его всех достоинств: силы, мужественности, сомы, пищи (*ŚatapathaBrāhmaṇa*, XII, 7, 1, 10-11).

В этом бедственном положении Индра обращается к каноническим божествам третьей функции, функции здоровья, плодородия и изобилия, двум близнецам Асвину и богине Сарасвати, на что также намекает R̥V, X, 131, 4-5. Эти божества выступают в двойном качестве: с одной стороны, Асвины, которые являются врачами, и сама Сарасвати, "лекарство", лечат Индру и восстанавливают его силы, в результате чего они требуют плату, и

это является источником жертвоприношения трех животных, известного как [sautrāmaṇi](#)⁴; С другой стороны, узнав от Индры о соглашении, связывающем его и защищающем Намуци, те же божества, играя в сказках роль *klugen Rätsellöser*, учат его, как не соблюдать его, но при этом уважать: он может напасть на Намуси на рассвете, который не является ни днем, ни ночью, и с пеной, которая не является ни сухой, ни мокрой. Или же они сами делают оружие из пены, например, в *ŚatapathaBrāhm.*, XII, 7, 3, 3: "Асвин и Сарасвати вылили в виде молнии пену вод и сказали: это не сухое и не мокрое..."

Вооруженный этим странным оружием, "на исходе ночи, но еще до восхода солнца" (*Śat.Brāhm.*, *ibid.*), Индра неожиданно убивает Намучи, "идущего со своим *социумом*", скажет Махабхарата. Таким образом, конвенция не нарушается, а поворачивается. И, чтобы подчеркнуть, что она соблюдается, акт убийства желательно отметить уже в "Р̥гВеде" необычными глаголами, свойственными этому приключению: "baratter" (*manth*:- *R̥V*, V, 30, 8; VI, 20, 6), "faire tourner" (каузатив от *vṛt*:- V, 30, 7; с превербом *ud*: VIII, 14, 13). Трудно представить себе эту возню, это вращение, но, как [шутливоБлумфилд](#)⁵ замечает: "Почему бы и нет? Не менее необычен и акт снятия головы с пеной воды. Если голова была взбита, удалена путем взбивания в массе пены, то этот процесс, в конце концов, столь же естественен, как и любой другой способ удаления головы с пеной".

Так Индра избавился от своего вероломного врага. Правильно ли он поступил? Требовательная совесть его последователей, жрецов, задала себе этот вопрос и разрешила его суровым и, возможно, неожиданным образом. Блумфилд снова мудро замечает:⁶ "Читая эту историю, западному человеку нелегко отделаться от впечатления, что хитроумный план, придуманный богами, - убить Намучи пеной вод - был допустимым способом нарушить договор - допустимым до тех пор, пока Намучи не играл *честно* с Индрой. Но некоторые "Брахма" и "Махабхарата" используют эту возможность для морализаторства, обвиняя Индру в убийстве друга". Действительно, обвинение бога стало обычным явлением в литературе. В *TaittirīyaBrāhmaṇa*, I, 7, 8, отрубленная голова Намучи выражает общее мнение, когда, преследуя убийцу, она кричит ему: "*Митрадрух*, лжец, предатель дружбы!". В эпосе я почти не вижу ничего, кроме одиозного Дурьодханы, который, чтобы уговорить своего отца под видом дружбы устроить ловушку для добродетельного Паха 47-й главы, аргументирует поведение Индры по отношению к Намучи и нагло утверждает, что оно всеобщее одобрение (*Mahābhārata*, II, 50, 20). Но Дурьодхана не является авторитетом в вопросах морали.

Это три момента того, что мы не смеем назвать победой, - победой, в любом случае совершенно отличной от победы над Трицефалом. Повествование полностью организовано вокруг понятия *samādhā*, "конвенции". В нем излагается казуистика пакта, различающая, в соответствии с лучшими дипломатическими образцами всех времен, букву и дух. Он излагает это в короткой драме, в которой Индра, вначале ставший жертвой вопиющей нелояльности, не денонсирует договор, а придерживается его, чтобы лучше удивить своего неуверенного партнера и выполнить его.

Именно эта казуистика договора лежит в основе, после истории Горация и Куриация, второго эпизода в карьере Тулла Гостилия: "ликвидации" диктатора Альбы и самой Альбы. Эта история полностью организована вокруг своего рода развращения *fides* и *foedus* и драматически разоблачает теорию законного двуличия. Вот анализ.

Диктатор Альбы Меттий [Фуффетий](#)⁷ был тем самым, кто по соглашению с Туллом подготовил поединок Горациев и Куриациев и принял его последствия: после поражения альбанских чемпионов, в соответствии с соглашением, он принял приказ римского царя, который

подтвердил его звание и приказал ему быть наготове, сказав, что попросит его о помощи в случае войны с вейями (Livy, I, 26, 1).

С тех пор Меттий Фуфтий изменил свой характер. Тит Ливий (I, 27, 1-2; ср. Денис, III, 23, 3) показывает его стремящимся вернуть себе популярность, которую он потерял среди собственного народа за то, что поставил судьбу государства на трех человек. Не справившись с *recta consilia*, он обращается к *praua*. Он хотел *pace bellum*, смешанного положения дел, особенно отвратительного в стране фетишистов, в стране, которая тщательно различает Марса и Квирина; он принял политическую позицию, в которой он сохранял видимость *социума*, готовя предательство, *suis per speciem societatis prodicionem reseruatur*. Тайно подстрекая фенатов и вейян к войне против Рима, он сам вступил в римскую армию под видом верного союзника. На поле боя, где он занимал правую часть фронта, столкнувшись с фиденатами, что он собирался делать? Он предал, не предавая, думая, как говорится, что это не будет заметно: он отошел на возвышенность и наблюдал за ходом событий, подвергая Тулла и римлян смертельной опасности и оставляя за собой право сплотиться перед победителем (Titus Livius, *ibid.*, 5-6: *Albano non plus animi erat quam fidei. Nec manere ergo nec transire aperte ausus, sensim ad montes succedit. Inde ubi satis subisse sese ratus est, erigit totam aciem, fluctuansque animo, ut tereret tempus, ordines explicat: consilium erat, qua fortuna rem daret, ea inclinare uires*).

Тулл спас ситуацию благодаря своему уму: он приказал своим кавалеристам поднять копья, чтобы скрыть движение альбанцев, которое могло бы их деморализовать, и громко крикнул, чтобы напугать врага, что Меттий действовал по его приказу, намереваясь совершить поворот. Но он также взывал к богам: обещал основать новую коллегию салиев, тех, что были у Квирина, и построить храмы Павору и Паллору (Titus Livius, I, 27, 7: подлинность Павора и Паллора справедливо вызывает подозрения). Дионисий Галикарнасский, который из соображений литературного баланса, по-видимому, перенес эту клятву на более позднюю войну, которая без него была бы такой, какой она является в "Тите Ливии", лишенной живописных элементов, более четко и удовлетворительно указывает имена богов (III, 32, 4; ср. II, 70, 1-2): Тулл обещает основать *Salii Agonales*, то есть Квирины, в отличие от Марсовых, якобы созданных при [Нуме](#)⁸, и учредить публичные празднества в честь Сатурна и Описа: все божества явно покровительствуют различным аспектам третьей [функции](#)⁹. И Тулл, римляне спасены.

Столкнувшись с доказательствами победы римлян и полагая, что Тулл не заметил его предательства, Меттий приказал своим войскам отступить (Livy, I, 28, 1). По словам Дениса (III, 26, 1), он даже сделал себя одиозным в конце битвы, удвоив свое рвение против побежденных фениев. Как бы то ни было, Тулл притворился одураченным, поздравил албанца и заговорил с ним по-дружески (*gratulatur, alloquitur benigne*). Настал его черед разыграть комедию *фидес*: он собрал обе союзные армии в один лагерь, чтобы на следующий день принести люстральную жертву; на рассвете, *ubi illuxit*, он созвал их на *contio*; любопытные, неуверенные в себе и безоружные альбанцы вышли вперед, а вооруженные римляне, чьи центурионы получили приказ, окружили их (Livy, I, 28, 2-3). В "Денисе" (III, 27, 3) постановка *fides* еще больше подчеркивается: Тулл заставляет альбанского диктатора и его главных офицеров подойти к нему, как бы отдавая им честь. Затем он произносит.

Затем последовал мстительный удар. Тулл осудил вероломство Меттия, схватил его и сказал ему: "Если бы ты мог научиться соблюдать *фиды* и договоры, я бы оставил тебя в живых и сделал бы своим учителем. Но поскольку твоя природа неисправима, пусть твои мучения хотя бы научат человеческий род свято хранить то, что ты сам нарушил. Поэтому, как только

что ты держал свою душу в двусмысленном положении (*ancipitem*) между интересами Фиденов и Рима, так и теперь ты предаешь свое тело на растерзание" (Тит Ливий, I, 28, 9). Меттий погиб в страшном испытании, символически соответствующем его поведению: его тело разорвали между двумя повозками, тянувшимися в противоположных направлениях (Livy, *ibid.*, 10). Затем римская армия разрушила Альбу до основания.

Таким образом Тулл, а через него и Рим, избавились от вероломного врага. Но правильно ли поступил Тулл? Что касается принципа действия, то римские анналисты без колебаний отвечают: в деле был только один предатель, и это был Альбан; уловка, с помощью которой Тулл нейтрализовал его, схватил и наказал, была законной; Рим мог только поздравить себя с тем, что у него был такой искусный лидер, а Меттий повел себя дерзко, когда, переданный палачам, возмутился, повысил голос и сослался на договор, который сам же и расторг, нарушив его (Denys, III, 30, 5 : τὰς συνθήκας ἀνακαλούμενον, ὃς αὐτὸς ἐξηλέγχθη παρασπονδῶν). Вина, понесенная Туллом, касается лишь детали, которая, в общем, случайна: Тулл согрешил, но совсем в конце, через излишнюю жестокость, в одиозной форме наказания, примененной к Меттию. Тит Ливий пишет (там же, 11): "Все отводили глаза от этого ужасного зрелища. Это был первый и последний раз, когда это наказание, игнорирующее законы человечности, применялось в Риме. При других обстоятельствах мы вправе похвастаться, что ни один народ не проявлял большей гуманности в своих наказаниях".

Что касается смысла *exemplum*, которым является это эпическое произведение, то мы видим, что от одного конца до другого два лидера соревнуются в двуличии, хитрости и фальши: дипломатическая двуличность Меттия, устанавливающего *in pace bellum*, сочетающего эти противоположности по-разному, но так же печально, как это сделали в наше время некоторые эпизоды "холодной войны"; военная двуличность того же Меттия, который уходит со своего поста, не переходя на сторону врага, *nec manere nec transire aperte ausus, fluctuans animo* ; В ответ - церемониальная двуличность Тулла, оказывающего знаки почета и дружбы человеку, который тайно предал его и которого он собирается удивить и уничтожить; и, наконец, материальная и символическая двуличность пытки, разрывающей тело на две части в подражание душе.

Есть ли необходимость подчеркивать тесный параллелизм в структуре и значении между этим эпизодом и мифом о Намуци, между этими вариациями на тему *fides* или *συνθήκη* и индийскими вариациями на тему *saṁdhā*?

Индия

Рим

1.

1.

После первых враждебных действий Индра и Намучи заключают соглашение. Они будут

После первых военных действий, в соответствии с ранее достигнутой договоренностью

<i>sakhāyaḥ</i>, друзьями. Индра берет на себя особое обязательство убить Намучи "ни днем, ни ночью, ни сухим, ни мокрым".	ю, Тулл и Меттий были <i>союзы</i>. Тулл утвердил Меттия в качестве лидера альбанов, а Меттий получил особый приказ помочь Туллу в предстоящей битве.
---	--

2.

а) Благодаря
доверительной
близости,
порожденной
этим
соглашением,
Намучи
неожиданно, по
пьяни, лишает
Индру всех его
сил.

б) Индра
обращается к
каноническим
божествам
третьей
функции, богине
Сарасвати и
близнецам
Асвинам,
которые
восстанавливаю
т его силы,

2.

а) Благодаря
этому
соглашению
Меттий удивил
Туллу своей
самоуверенност
ью в разгар
битвы, лишив
его половины
военных сил и
подвергнув
смертельной
опасности.

б) Тулл
обращается к
каноническим
божествам
третьей
функции,
Квирину [Опс и
Сатурн],
которые,
очевидно, дают
ему средства
восстановить
ситуацию и
одержать
победу.

3.

в) и объяснить
ему, как удивить

а)
Притворившись,

или убить Намуци, используя соглашение и не нарушая его ("пена", "рассвет"); что он и делает.	что соблюдает соглашение и считает его соблюденным, Тулл застал Меттия врасплох, схватил его безоружным и приказал убить.
--	--

3.

Намучи обезглавливают с помощью причудливой техники, основанной на двусмысленност ях, используемой только один раз и приспособленно й к инструменту, позволяющему Индре вращать аккорд (взбалтывание, вращение головы в пене).	б) С помощью ужасного приема, использованног о лишь однажды в Риме и передающего его телу двуличность, с которой он нарушил соглашение, Меттий растягивается, разделенный на две части.
--	--

Давайте остановимся еще на одном моменте. С обеих сторон есть грех, но между повествованием Браммы и римским повествованием мы замечаем ту же разницу, которая уже была отмечена в отношении убийства тройного противника: в Индии, как мы помним, именно это убийство приводит к осквернению Индры и Триты, тогда как Гораций и Тулл остаются невиновными, и тогда молодого героя оскверняет дополнительное убийство его сестры.

Так и здесь: грех Индры, признаваемый и осуждаемый индийскими врачами, заключается в той самой уловке, с помощью которой Индра перевернул конвенцию, в самом акте ее перевертывания. Эти врачи, как заметил Блумфилд, менее чувствительны к тому, что Намучи предал его первым, чем к тому, что Индра взял на себя обязательство, которое имеет смысл только в том случае, если оно равнозначно безусловному и полному отказу от насилия. Но он убил.

Грех Тулла, признанный и оплаканный Титом Ливием, заключался не в этом: Тулл был прав во всех отношениях, даже с моральной точки зрения, наказывая предателя и отвечая на

двуличие двуличием. Его проступок начался только с жестокости, когда он подверг виновного чрезмерному, бесчеловечному наказанию.

Таким образом, в Риме вина проистекает не из существенной, центральной части эпизода, а из дополнительной, периферийной, идеологически бесполезной детали. Если мы считаем, как мне кажется, что индийские истории более удовлетворительны в этом отношении, проще и сильнее по содержанию, мы признаем, что в Риме точка приложения вины сместилась. Возможно, в случае с победителем Куриация и убийцей Меттия это смещение было обусловлено национальным, даже националистическим характером эпоса: Рим не мог рассматривать два убийства, совершенные в его самых очевидных интересах, как грехи, которые могли бы запятнать его; подвиг Горация и коварство Туллия должны были быть, в той мере, в какой эти два персонажа служили и представляли Рим, полностью "хорошими" вещами. Понятие "греха", которое традиция, несомненно, приложила к прототипам, доримским формам этих двух поступков, не было утрачено по этой причине; оно просто было перенесено туда, где ни Гораций, ни Тулл не совершали римских поступков, где один поддался своей гордости и гневу, где другой поддался своей жестокой натуре и превратил необходимую казнь в отвратительную пытку.

В истории правления Тулла между эпизодом с Куриациями и эпизодом с Меттием существует не только преемственная, но и причинно-следственная связь: именно из-за того, что тройняшки Куриации, а через них Альба, были побеждены третьим Горацием, начинается измена *фидеистам* между Меттием и Туллом, которая в итоге приведет падению Меттия и, через него, Альбы. Связь между этими двумя эпизодами заключается в том, что Меттий хочет отомстить за поражение от Куриация. Вписывается ли Индия в эту картину?

Как только дело доходит до целого, свидетельство ведических гимнов исчезает. Р̥гВеда не является, да и не могла быть повествовательной; предполагая, что традиция известна - скажем, *itihāsa*, "пятая Веда", - авторы поэм, восхваляющих Индру, иногда множат упоминания самых разных моментов этой традиции, иногда превозносят тот или иной момент, но не заботятся о том, чтобы представить эпизод целиком или установить между своими ссылками на несколько эпизодов логический или хронологический порядок; Как мы только что видели на примере Триты, они даже не привязаны к одному варианту и в одном и том же гимне не боятся противоречий: Какая разница, ведь все версии этих великих событий способствуют славе, "разбуханию" бога? Мы не должны требовать от одного типа документа информации, которую он не может предоставить.

Несмотря на более позднюю дату, "Брахма" и эпосы в этом отношении являются лучшими текстами. Конечно, в них можно восстановить обстановку, детали, дух, смысл приключений, но, намереваясь сделать догматические или драматические презентации, авторы внимательно относятся к причинно-следственной артикуляции внутри эпизода, а иногда и между несколькими, и некоторые из этих "сюжетов" повторяются со слишком большим постоянством через варианты, хотя и значительно отличающиеся, чтобы не быть основанными на аутентичной традиции, которой естественный пуантилизм гимнов не позволяет появиться, но не позволяет и отрицать. Так ли обстоит дело с ансамблем, с которым мы имеем дело?

В брахманистской традиции не принято устанавливать связь между эпизодами Трикефала и Намуци: часто они рассказываются каждый сам по себе. Тем не менее в некоторых текстах прослеживается логическая последовательность: в приведенном выше рассказе ŚatapathaBrāhmaṇa (XII, 7, 1, 1-9 и 10-13)¹⁰, если Намучи удастся лишить силы своего "друга"

Индру, то это происходит благодаря предварительному ослаблению, которое обеспечил Тваṣṭṛ, собственный отец Трикефала, который хочет отомстить за своего сына. Во многих эпических и пуранических вариантах использования второго эпизода жертва Индры иногда сохраняет имя Намучи, иногда получает имя [Вртра](#)¹¹. В последнем случае конфликт очень часто представляется как еще более прямое логическое следствие поражения Трехглавого: Разъяренный убийством сына, Тваṣṭṛ порождает или магически вызывает очень сильное существо, Vṛtra, чтобы отомстить ему, и именно с Vṛtra Индра заключает договор, тот же самый договор, что и с Намучи, часто обогащенный новыми живописными положениями, которые он развернет тем же самым образом. Вскоре мы обнаружим эту взаимосвязь в еще более обширном целом. Разумно ли думать, что в той или иной форме древнейшая индийская мифология уже установила временную и причинно-следственную связь между этими двумя великими и серьезными инициативами Индры и что эти два урока дополняли друг друга, как это происходит в истории о царе-воине Рима?

IV

Взаимосвязь между войной и двумя другими функциями

Чтение "параллельных жизней" Индры и Туллуса и знакомство с таблицами, в которых они сведены, вызывает ряд вопросов, из которых здесь будут рассмотрены только основные.

Мы не будем настаивать, в частности, на соотношении *фактов* и *басен* в этом фрагменте раннеримской легенды: Немногие авторы, кажется, были склонны искать историческую подоплеку Альбанской войны и вообще правления Тулла; даже интерпретаторы, далекие от предлагаемого здесь метода и взглядов, отмечали, что вряд ли "римляне" из Гермала и Палатула так близко к своему началу были в состоянии взять на себя инициативу в латинской политике, спровоцировать, унижить, разрушить и заменить старую метрополию. Так стоит ли верить, что предыстория этих историй происходит из более поздних событий, просто состаренных на несколько поколений и перенесенных в легендарное правление Тулла? Возможно, но это лишь непроверяемая гипотеза, и в любом случае это не имеет большого значения: материал, предоставляемый этим историческим фоном, если он и существовал, в любом случае был настолько хорошо переосмыслен и отлит в соответствии с традиционной идеологией второй функции, конституированной эпической фигурой Тулла, что для нас он больше не представляет никакого интереса, кроме драматического выражения этой идеологической структуры, и поэтому именно эта структура, как таковая, должна быть прежде всего [интерпретирована](#)¹.

Общий смысл двух эпизодов, как в Риме, так и в Индии, наиболее ясен и прост, если рассматривать их с точки зрения отношений, которые персонажи второй функции поддерживают с руководящими понятиями, правилами или персонажами первой и третьей.

Как мы уже говорили, в убийстве Трикефала и убийстве Намучи постведийская индийская литература - намерение гимнов не позволяет нам узнать полное мнение их авторов - приветствует два необходимых действия и осуждает два порока: после второго Индра

становится *mitradruh* "предателем дружбы", после первого - *brahmahan* "брахманоубийцей", а заодно и убийцей родственника или разновидностью *socius*. Мы сразу же видим, что эти различные примечания указывают на нападки на "половину Митры" суверенитета: брахман и капеллан - люди Митры, который сам является прототипом жреца, наряду с Варуной, космическим царем; точно так же социальные связи, родство по крови или браку, а также договоры и дружба - все ключевые понятия в этих двух повествованиях относятся к компетенции Митры или его ближайшего заместителя, Арьямана.

Поступки, совершенные юным Горацием в первой истории и царем Туллом во второй, как бы ни были они периферийны для двух повествований, относятся к одной и той же идеологической области: один, если он уже не виноват в том, что пролил кровь своих двоюродных братьев, становится виновным в том, что пролил кровь еще более близкого родственника; другой, уже не будучи виновным в том, что ответил на предательство Меттия вероломством, становится виновным в том, что подверг его чрезмерным и страшным пыткам, то есть в том, что злоупотребил законом и оскорбил *человечность*. Две ценности, в основе своей "митрианские", а в Риме "помпилианские", - артикуляция справедливого и доброго Нумы Помпилия и ужасного, импульсивного Ромула, пересекающаяся, как мы знаем, на легендарном уровне с ведической артикуляцией богов Митры и Вару.

На фоне второго римского рассказа, кроме того, есть более общий и более серьезный недостаток, на котором римские историки старались не настаивать, но который иногда смущал совесть, ту, которая также чувствовала разграбление Коринфа: *Roma interim crescit Albae ruinis*, Рим под правлением Тулла, и Тулл, от имени Рима, уничтожил Альбу, мать Рима. Конечно, речь в "Денисе", в которой Меттий оправдывает перед своими офицерами задуманную им измену, полна греческой риторики и концепций: когда он говорит, например, что именно Рим первым нарушил больше, чем конвенции, больше, чем клятвы, а именно основы естественного права, "общего для эллинов и варваров", согласно которому отцы должны командовать своими детьми, а метрополии - своими колониями (III, 23, 19). Но несомненно, что еще до того, как канон царской истории был окончательно установлен, вероятно, между 350 и 270 годами, и, возможно, в результате слабой, но твердой памяти об исторической реальности, римляне привезли своих предков, первых поселенцев Палатина, из Альбы и позаботились, в политическом и религиозном плане, в рамках латинской конфедерации, представить себя как естественных наследников альбанов.

Обнадеживающие, почти щедрые афабулы анналистики успокоили угрызения совести, но оставили факт нетронутым. Тулл Тита Ливия вполне мог сказать с высоты своего двора (I, 28, 7):

Ради блага, защиты и процветания римского народа, себя и вас, албанцев, я решил перевести весь албанский народ в Рим, дать право гражданства его плебеям и звание патриция его знати, и иметь только один город и одно государство; как в прошлом оно было разделено, чтобы образовать два народа, так пусть теперь субстанция Албании обретет единство.

Тем не менее, в следующей главе *печальный silentium, tacita maestitia*, приветствует прибытие объединительных эскадр в осужденную Альбу. Царская легенда не случайно возложила на Туллия эту трудную и, что бы там ни говорили, несколько *импонирующую* миссию; анахронизм идеологически оправдан; Подобное предприятие не могло быть поручено ни Анку Марцию, царю оборонительных войн, ни благочестивому и миролюбивому

Нуме, и разве оно не противоречило самому духу Ромула, который, прежде чем отправиться в свое палатинское приключение, вернул своего деда на трон Альбы? На самом деле нужен был чистый воин, не очень религиозный Тулл.

Это противопоставление бога или героя второй должности половине суверенитета Митры (или Диуса Фидия) удваивает противопоставление, хорошо засвидетельствованное в других мифах, половине Варухи (или Юпитера). Гимны РґВеды, из которых историки сделали необоснованные выводы о возрасте двух богов, когда они просто излагают и доводят до крайности в драматической форме антитезу функций, показывают Индру в контрасте с правителем-магом, точно так же, как эддическая поэма в диалоге, из которой хронологические последствия были выведены без дальнейших оснований, *Hárbarðsljóð*, является просто нападением вызовов и иронии между государем-магом Óðinn и норвежским богом-чемпионом Þórr. Возможно, подобная традиция привела зороастрийских реформаторов к тому, что Индра стал архидемоном, противопоставленным по имени архангелу Аша Вахишта, "Наидобрейшему Порядку", иными словами, моральной сублимацией *Варуны². В Риме след этого антагонизма сохранился в конце сказки о Тулле, в страшной мести, которую повелитель великих магов Юпитер обрушивает на царя-воина, долгое время бросавшего ему вызов (Titus Livius, I, 31, 5-8):

Вскоре после этого римлян настигла эпидемия. Хотя к тому времени они уже потеряли вкус к сражениям, перемирие не было заключено воинственным царем, который считал, что здоровье иудеев в лагерях лучше, чем дома, - до того дня, когда он сам заболел. Его стремительная душа была разбита вместе с физической силой: тот, кто до этого считал, что для царя нет ничего менее достойного, чем прилагать свой ум к вопросам поклонения, вдруг поддался всем суевериям, большим и малым, и даже распространил в народе суежные обычаи. Общественное мнение уже требовало восстановления политики Нумы, полагая, что единственный способ спасти больные тела - это получить милость и прощение богов. Говорят, что сам царь, ознакомившись с книгами Нумы, нашел в них рецепт неких тайных жертвоприношений в честь Юпитера Элиция. Чтобы отпраздновать их, он скрылся. Однако в начале церемонии или во время нее он допустил ритуальную ошибку, так что, не увидев появления божественной фигуры, он разгневал Юпитера плохо проведенным вызыванием и был сожжен молнией вместе со своим домом.

Таковы отношения между каноническими представителями функции воина и представителями функции суверенитета в инсценировках мифов: непонимание или презрение. Поскольку цель мифов - определить отличительные характеристики концепций идеологии и фигур теологии, возвеличив их, естественно и привычно, что антагонизм между концепциями или функциями порождает столкновения или даже войны, так же как сходство или логическое родство порождает союзы или филиации. Но мы не должны думать, что этими бурными определениями исчерпывается знание пользователей о своих богах. Они даже не являются его сутью.

Когда мифы, таким образом, грубо учат, что Индра, например, "нечто совершенно иное", чем Митра и Варуха, и что контракты и законы - не его дело, практическое благочестие и ритуальная стратегия спешат вернуть все на свои места, то есть заставить столь разнообразные, к счастью, божества работать вместе в интересах мира, общества и человека. Давайте еще раз процитируем прекрасные строфы из RґV, X, 89, которые проливают этот обнадеживающий свет на тревожного Индру из мифов Трикефала и Намуси:

8. Ты, Индра, искусный преследователь долгов,³ как меч - конечности, рассекаешь фальшь того, кто нарушает правила Митры и Варуши, как люди нарушают договор о дружбе.

9. Против нечестивцев, которые нарушают Митру, и договоры, и Вару, против этих врагов, о мужчина Индра, заточи сильное, мужское, красное убийство!

12 ...Как камень, брошенный с неба, порази своей яростью того, кто обманывает дружбу!

Быть *dróghamitra* уже считается одним из величайших грехов индоиранцев, а в Авесте *miθrō.druj* - это и тот, кто обманывает Miθra, и тот, кто нарушает договоры. Это объект мстительного насилия Индры. Мы далеки от мифа, где сам Индра, которому отрубленная голова Намуци может завить имя *mitradruh*.

Вышеизложенные соображения помогут нам понять противоположное удобство, которое означает, что Индра и Тулл в своих двойных трудностях прибегают к вспомогательным средствам третьей функции.

Нам напоминают о важнейшем значении героев Āptya, Horatii, которые совершают от имени бога или царя действие, связанное с осквернением или повлекшее за собой осквернение, а затем, пассивно и активно, очищают его и продолжают очищать на протяжении всей истории родственные осквернения этого человека: Āptya несут в своем имени добродетели воды, их иранские спонсоры Āθwya являются представителями сельского процветания, а род *Horatia* получил свое название от *Hora*, паредры канонического бога третьей должности, Quirinus.

С другой стороны, во втором эпизоде, в час беды, когда один потерял свои физические силы, а другой - половину своих военных сил, Индра и Тулл обращаются за восстановлением ситуации один к Сарасвати, другой к Асвину, другой - к Квирину (а если вернуть албанской войне клятву, которую Денис Галикарнасский перенес на сабинскую войну, то и к Опсу, и к Сатурну), то есть опять-таки к каноническим богам третьей функции. В довольно похожем случае именно к Юпитеру легенда обратилась к [Ромулу](#)⁴.

Суть этой уместности уже была высказана в 1947 году в эссе, посвященном римскому жертвоприношению *suouetaurilia* (кабан, баран, бык, принесенный Марсу) и параллельному ведическому жертвоприношению *sautrāmaṇī* (козел, принесенный Асвину, баран - Сарасвати, бык - Индре), которому приключение Намуци служит именно в качестве мифа [происхождения](#)⁵. В более полной перспективе, в которой мы сейчас находимся, мы можем направить эти замечания более точно и подытожить их в нескольких словах: В тех же обстоятельствах, когда он нарушает правила первой функции и игнорирует ее богов, бог или царь второй функции мобилизует на свою службу богов третьей или героев, рожденных в третьей; очистители, целители, дарители вещества, даже спокойного мира, именно через них он намеревается избежать и действительно избегает печальных последствий своих полезных, но достойных осуждения действий или восстанавливает силы, потерянные из-за двуличия ложного союзника. Иными словами, в этих двусмысленных ситуациях третья функция, не заботясь ни о первой, ставится на службу второй, в соответствии с ее рангом и природой.

Индоевропейское наследие

Другой вопрос, который не так легко определить, касается степени, в которой мы должны признать соответствия между легендой о Тулле и мифологией Индры, и того момента, когда мы вправе предположить общее индоевропейское наследие.

Трудно поверить, что случай свел вместе, на функционально гомологичных персонажах Индры и Тулла, два сложных эпизода, в которых то тут, то там прослеживается направление, учение и так много общих элементов. Напротив, все легко объясняется, если признать, что индийцы и римляне, здесь, как и в представлениях о владыках-богах Вару и Митре, с одной стороны, о царях-основателях Ромуле и Нуме - с другой, сохранили один и тот же идейный материал, рассматривая его, с одной стороны, в сценах Великого времени, космической и сверхчеловеческой истории, с другой - в моментах римского времени, в событиях национальной летописи.

"Идеологический материал", а не "мифический". На самом деле, именно благодаря идеологии отмеченные нами соответствия являются строгими и поразительными, и благодаря уроку, который вытекает из сцен, а не благодаря деталям аффабуляций, которые с обеих сторон очень разные. Меттий, конечно, никогда не был демоном, как Намуци, а Куриаций - трехголовым чудовищем! Что точно сохранили индийские и римские врачи, так это :

1° Идея необходимой победы, победы в одиночном бою, которую, одушевленный великим мастером функции воина и от имени этого великого мастера (царя или бога), "третий герой одерживает над тройным противником" - с осквернением, присущим подвигу, с очищением "третьего" и общества в лице "третьего", который таким образом оказывается специалистом, агентом и инструментом этого очищения после того, как он был чемпионом;

2° Идея победы, одержанной не в бою, а в результате неожиданности, которая сама отвечает на предательство, предательство и неожиданность следуют друг за другом под покровом и в форме торжественного договора о дружбе, так что мстительная неожиданность имеет тревожный аспект.

Это наука, моральная и политическая, это идеология второй функции, которую индоевропейские администраторы коллективной памяти и мысли - несомненно, категория жрецов - и их ведические и латинские наследники не переставали понимать и излагать в драматических сценах. В этих сценах могли обновляться персонажи, места, интересы и орнаменты, а также литературные уровни, то эпические или исторические, то фантазмагорические. Весна оставалась неизменной. И именно из собрания таких хорошо устроенных родников складывается нравственное сознание народов всего мира.

Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, сравнимой с той, которая неоднократно анализировалась, но все еще может быть полезно освещена в связи с формами, в которых мы знаем, в Риме и Скандинавии, пару Одноглазого и [Однорукого](#)¹. В обоих случаях общество, будь то человеческое или божественное, находится в смертельной опасности. Его спасает последовательное взаимодействие этих двух персонажей.

В [Скандинавии](#)² : Эсиры, видя стремительный рост маленького Волка, который мог бы их уничтожить, дважды пытались обездвижить его, все более прочными узами, которые он без

труда разрывал. Так что было уже поздно отгонять опасность. Тогда на сцену выходят два верховных бога. Первый - Оддин, "Отец всех": благодаря знаниям, которые он приобрел, решив стать одноглазым и положив один из своих глаз в источник Мимира, он дал эсирам рецепт совершенно нового материала. Он послал гонца сказать темным эльфам, чтобы они смешали шесть вещей: звук кошачьих шагов, бороды женщин, корни гор, сухожилия медведей, голоса рыб и плевки птиц. В результате получается тонкая связь, гладкая и мягкая, как шелковая нить, но нерасторжимая. Затем наступает очередь Тыра: маленький Волк насторожен и соглашается передать ему эту безобидную на первый взгляд связь в качестве игры только в том случае, если один из богов положит ему в рот руку "в залог того, что дело будет сделано без обмана". Никто из богов не сдается, кроме Тыра. Пойманный в ловушку и обезвреженный до Рагнарека, маленький Волк, по крайней мере, кусает залог, который обманым путем убедил его, боги спасены, а Тыр остается *ein-hendr*, одноруким.

В Риме: город почти взят штурмом армией этрусков Порсенны. В этот момент на помощь приходит Горацій, известный как Коклес, или "Циклоп", потому что он потерял глаз в предыдущем инциденте или потому что его глаза кажутся одним. Действует он не с помощью магии или науки (это очень положительные *квириты*), а благодаря чрезвычайному авторитету и удаче. Во время генерального сражения (Titus Livius, II, 10) он бросился к мосту, ведущему в Рим, который римляне, воспользовавшись передышкой, начали разрушать. Он ошеломил своих врагов этим чудом дерзости (*ipso miraculo audaciae obstupefecit hostes*), а затем, оставшись один перед мостом, бросил страшные и угрожающие взгляды на этрусских вождей (*circumferens truces minaciter oculos*), расспрашивая их по отдельности и оскорбляя их всех вместе. Долгое время никто не осмеливался нападать на него. Тогда они обрушивают на него тучу копьев, но все копья остаются застрявшими в его щите, и он упорно занимает мост, шагая по нему. В конце концов этруски хотят броситься на него, но мост уже разрушен, и Коклесу ничего не остается, как плыть обратно к воротам под градом выстрелов, которые его не достигают. Таким образом, циклоп вел всю игру своими ужасающими гримасами, которые парализовали противника, и невероятной удачей, которая защищала его от ударов. Рим не был взят штурмом, но он по-прежнему находился в смертельной опасности. Настал черед Муция - он еще не был *Скейолой*, "Гошей". Существует несколько вариантов, но суть одна (Тит Ливий, II, 12; Дионисий Галикарнасский, V, 29; Плутарх, *Publicola*, 17): он отправляется в лагерь Порсенны, чтобы убить его, и, потерпев неудачу, протягивает правую руку над мангалом перед царем, утверждая (с обменом клятвами - Дионисий), что триста молодых римлян готовы последовательно попытаться совершить переворот, который он пропустил. Страх и, главное, восхищение, которое это заявление, подкрепленное этим жестом, внушило царю - *prope attonitus miraculo rex* - заставили его заключить мир, спасший Рим. А Муций стал одноруким.

Между сказочным норвежским мифом и просто удивительной римской "историей" (Ливий дважды говорит *miraculo*) все детали различны, включая форму сотрудничества двух персонажей: в Скандинавии Уддин *магически* подготавливает связь, которую Тыр заставит принять Волка; во время той же осады Коклес предотвращает взятие города, выигрывая время, благодаря чему Скаэола обретает мир, который ее спасает. Но источник тот же: Оддин использует трансцендентное знание, приобретенное благодаря предыдущему увечью, как Коклес, прежде одноглазый, пугает этрусков своими *truces oculi* (поскольку он одноглазый, это множественное число может означать только взгляд единственного оставшегося у него глаза), Тыр и Скаэола жертвуют своей рукой в знак правдивости ложного заявления, которое решает враг, здесь - позволить связать себя, там - отказаться от определенной победы.

Масштаб приключений здесь и там также был весьма неравномерным. В Риме они были не более чем прославленными пустяками, не имеющими ни явного символического значения, ни интереса, кроме патриотической пропаганды, и, прежде всего, для молодых людей, ставших героями, не имели никакого продолжения, кроме почестей и увечий, которые делали их настолько непригодными для любой службы или магистратуры, что с тех пор о них больше не могло быть и речи. В Скандинавии, напротив, эти два увечья, явно символические, сначала создают, а затем парадоксальным образом проявляют непреходящее качество каждого из богов, мастера великого знания и гаранта соглашений, *Ping* ; Они являются чувствительным выражением унаследованной от индоевропейцев теологии, которая лежит в основе сосуществования двух высших богов, а именно: суверенное управление миром разделено на две великие провинции - вдохновения и престижа и договора и сутяжничества, или, короче говоря, магии и закона.

С другой стороны, аналогия между римским и скандинавским повествованиями исключает возможность того, что они независимы и одно вытекает из другого. С 1940 года, когда впервые было сообщено об этом совпадении, многие исследователи погрузились в мифологии Старого и Нового Света в поисках этой пары Одноглазого и Однорукого, с ее двойными функциональными источниками; только литература другого народа, родственного германским и итальянским, - ирландский эпос - представила нечто сопоставимое, хотя и гораздо более далекое. И все же римские и скандинавские аффабулы слишком различны, чтобы мы могли предположить переход, прямое или косвенное заимствование из одной в другую: заимствование сохранило бы рамки сцен с их живописными деталями и скорее утратило бы смысл, идейный принцип двойного сюжета, тогда как именно этот принцип - связь между двумя увечьями и двумя способами действия - сохраняется с обеих сторон в сценах, которые в остальном не связаны. Единственное естественное объяснение, таким образом, заключается в том, что германцы и римляне унаследовали идею этой оригинальной пары из своего общего прошлого.

Более того, поскольку это сопряжение более ценно, когда оно действует на мифическом уровне, поддерживаемое теологией суверенитета, вполне вероятно, что такова была его первоначальная форма и что Рим вернул его с небес на землю, от богов к людям, к *своим* людям, в своей языческой и национальной истории: двуединое спасительное событие сохраняет решающее значение, но уже не в истоках Вселенной, не в обществе бессмертных и не для того, чтобы основать двуединую концепцию правящего действия; оно в истоках Республики, в обществе Брутов, Валериев Публиколов, Горациев, Муциев и чтобы пробудить на протяжении веков, через выборку экстраординарных посвящений, другие патриотические посвящения.

Детали операции ускользают от нас и всегда будут ускользать, но сама операция несомненна. Это видно даже по тому смущению, которое испытывает Тит Ливий, пересказывая неправдоподобную историю легионера-циклопа, и по тому лукавому способу, с помощью которого он в течение одного предложения возвращает ему множественное число *oculos*, что противоречит его прозвищу и всей традиции.

Иногда утверждают, что не следует так обращаться с мифами, извлекать из них "схемы", которые призваны обобщить их суть и которые слишком легко искажают их. Давайте проведем четкое различие между законом и практикой. Возможно, в конкретных случаях аналитик допускает ошибку, сохраняя в качестве характеристик второстепенные черты и пренебрегая подлинно капитальными, и мы должны пересмотреть любой случай, в котором

это злоупотребление было диагностировано с помощью серьезных аргументов. Но когда речь идет об уместности мифа, о необходимости выявить его основную пружину и, следовательно, его смысл и социальное назначение, как мы можем уступить? Для верующего общества, как мы уже отмечали в начале, миф, целая мифология - это не беспричинная и причудливая постановка, а вместилище традиционных знаний; они служат взрослым следующим поколениям, причем гораздо глубже и на гораздо большем уровне, как басни Эзопа и все, что из них вытекает, служат воспитателям западной молодежи; как и в случае с этими баснями, необходимо понять урок, который совпадает с развитием сюжета: со "схемой". Таким образом, это просто вопрос такта, покорности перед лицом предмета и в то же время высоких стандартов, искренности по отношению к самому себе; и можно надеяться, что по мере развития исследований и применения этого принципа во все большем количестве, риск ошибки и субъективности будет все меньше и меньше, благодаря контролю, который каждый шаг вперед накладывает на предыдущие результаты.

Если изучение и обсуждение подтвердят правильность двух изложенных здесь схем, то будет признано, что их сложность и тот факт, что они сходятся вместе, в Риме и у индийцев, в карьере двух фигур, занимающих один и тот же ранг в одной и той же функциональной структуре, делают маловероятным, что они были независимыми изобретениями, и что объяснение, основанное на идеологическом наследии индоевропейцев, остается наиболее удовлетворительным.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

ТРИ ГРЕХА ВОИНА

В мифологии и эпосе индоевропейских народов функцию воина выполняет большое количество людей, но они менее жестко организованы, чем функция государя.

Если рассматривать только индоиранцев, то обнаруживаются ориентации¹ две общие, не взаимодополняющие, а потому неразделимые, как "половина Митры" и "половина Вару" первого уровня: с одной стороны, это бог Вайю и герои его типа (например, его сын Бхима в "Махабхарате"), т. е. бойцы огромного роста и силы, вооруженные до зубов (Бхима, как Геракл, - герой с дубиной), действующие чаще всего в одиночку или в авангарде; С другой стороны, Индра и герои его типа (такие как Арджуна, его сын, в Махабхарате), более человеческие физически и более общительные, которые охотно возглавляют группы товарищей, армии и оснащены обычным оружием, просто более чудесны. Спешу добавить, что это скорее тенденции, чем строгие определения, и что существует множество смешанных форм².

Оба типа склонны совершать ошибки. Первый особенно склонен к гневу, который, учитывая его силу, порождает эксцессы и неоправданное насилие. Второй - но, опять же, есть и смешанные формы³ - подвержен более разнообразным опасностям: вовлеченный в социальную иерархию, отвечающий за безопасность богов или королевств, он иногда должен побеждать и устранять противников, чья природа, их гражданский статус не позволяют ему убивать, не будучи запятнанным, даже преступным. Во-вторых, чтобы совершать свои подвиги, он должен обладать автономией по отношению к принятым

нормам "своего" общества, которая рискует обернуться против него. К этому следует добавить, что, как никто другой, герой, если не бог второй функции, может быть склонен к греховным поступкам, к слабостям, противоречащим идее и принципу его функции, либо судьбой, либо богом, а в худшем случае оказывается втянутым в конфликт между двумя антагонистическими божествами.

В первой части этой книги были приведены наглядные примеры первого риска. О третьем мы подробно поговорим позже. Сначала несколько мыслей о втором - автономии.

Одиночество и свобода

Нет недостатка в парах, в которых Индра является первым членом; скорее, они переполнены: в то время как Варуначала встречается в двойном дуале только с Митрой и - именно - с Индрой, а Насатья никогда не ассоциируется в сложном слове ни с одним божеством, кроме - именно - Индры, Р̥҃Веда содержит, помимо этого *Índrāvárunā* и этого *Indranāsatyā*, соединения *Indrāgn'ī*, *Índravāyú*, *Índravāsómā*, *Índravābṛ'haspātī*, *Indrābrahmanaspatī*, *Índravāviṣṇū*, *Índravārūṣāñā*, *Indrāparvatā*, *Indrāmarutaḥ*. По правде говоря, ни один другой бог не любит так много общения, и эти разнообразные связи очень ценны для познания самого Индры и изучения его [служения](#)¹. Но обилие ассоциаций и неустойчивость второго термина показывают, что форма не является основополагающей.

На самом деле Индра чаще всего принимает решения и действует в одиночку. Когда он не один, когда его сопровождают, например, маруты или Viṣṇu, почти всегда именно он выполняет основную часть действий, а роль его (или его) спутников сводится к тому, чтобы восхвалять его, заклинать его, "заставлять его расти", открывать для него пространство, в крайнем случае, оказывать ему минутную помощь; вместе они не составляют сбалансированную пару, на равных, как те, которые мы наблюдали ранее: В часто встречающейся ассоциации Индры и марутов Индра - капитан, а маруты - отряд. Другие ассоциации, *Índravāvaruṇā* и *Indranāsatyā*, выражают межфункциональные отношения, родство либо между ужасным, магическим и т. д. аспектом суверенитета и воинской службой, либо между персонажами, по-разному, но одинаково полезными для людей. Еще одно, *Indrāgnī*, имеет несколько значений в зависимости от контекста, а само Agnī обозначает множество вещей. Но суть в том, что если Индра может вступать во множество связей, то это потому, что ни одна из них не вытекает из его определения. С другой стороны, есть и негативные данные. Одним из наиболее примечательных является отсутствие какой-либо связи между Индрой и Рудрой, который в некоторых отношениях также активен на втором уровне, но с другими характеристиками, чем у Индры, с глубокими и таинственными погружениями в третий и подъемами в первый. Поэтому разделы второго уровня не образуют структуры, подобной первой.

Единственным исключением может быть связь, обозначаемая соединением *Índravāyú*. В первой части этой книги было довольно подробно рассказано о том, что в индийском эпосе, как и в скандинавском и греческом, функция воина реализована в двух типах героев, которые в достаточной степени характеризуются именами Геракл и Ахилл. Работа ученых из Упсала Хенрика С. Ньюберга, Гео Виденгрена и Стига Викандера позволила предположить, что это различие распространялось на мир богов в доведийские времена, где оно выражалось в

личностях Ваю и Индры. Но в ведийской теологии Вайю, похоже, лишился этой древней власти, и если он и тесно связан с Индрой, то скорее в другой своей функции - "первого бога" или, по крайней мере, [бога авангарда2](#), посредством которого он оказывает Индре во времени услуги, аналогичные тем, которые Виṣṇу оказывает ему в [пространстве3](#). В этих обстоятельствах соединения *Índravāyú* недостаточно для доказательства того, что в доведические времена, когда один и другой все еще покровительствовали двум воинским повадкам, Индра и Ваю были тесно связаны друг с другом в диптихе, сравнимом с диптихом Митры и Вару на более высоком уровне. Это было бы тем более удивительно, что герои типа Вайю, Гераклы, Бхимы, более охотно, более постоянно уединяются, чем Ахилл, Арджуна, герои типа Индры.

Наконец, разновидностью неравной пары, настолько неравной, что это уже не пара, является та, в которой бог-борец иногда ассоциируется с одним из своих человеческих протезе или сотрудников. Как правило, Индра возбуждает героя и дает ему материальные или моральные средства для победы, но иногда они работают более тесно вместе: так происходит с героем Тритой, о котором мы уже [подробно говорили4](#). Это, несомненно, очень древнее представление. Во всяком случае, оно напоминает статус скандинавского бога Þórr в нескольких [мифах5](#), и даже на лапландских барабанных фигурах, как определил датский мифограф Аксель Ольрик в своем знаменитом исследовании "Бог грома и его камердинер" ["6](#). Но эта неуравновешенная форма пары не более стабильна, не более существенна для бога, чем та, что сближает Индру с Вии или Марутами.

Короче говоря, даже будучи вовлеченным в пару, Индра не связан какой-то глубокой потребностью со своим партнером в данный момент. Именно список богов Митани в своей краткости говорит о главном: Индра в глубине души одинок. Словарь Р̥гВеды дает яркое выражение этой теологии: Слово *éka* "один" во всех смыслах этого слова ("один перед лицом многих"; "один среди..."; "один, без помощи"; "уникальный, выдающийся") используется в гимнографии 75 раз в связи с божествами; но 63 отрывка касаются Индры, не считая двух

соединений *ekavīrá* (X, 103, 1), "уникальный герой" и *ekar*^ā j (VIII, 37, 3) "уникальный царь", гапаксов, которые оба квалифицируют [Индру7](#).

Он не хочет объединяться ни с пятью, ни с десятью, он не вступает в союз с тем, кто не давит сому, даже если он богат. Вместо этого он побеждает его, вот так, или убивает с руганью, а на костре дает много в коровьем загоне.

Очень сильный, блокирующий колеса в битве, враждебный тому, кто не давит сому, увеличивающий того, кто ее давит, Индра, укротитель всех, ужасный, арья, ведущий варвара к своей прихоти. (*R̥gV*, V, 34, 5-6.)

Yathāvaśām, "по его воле". Независимый даже в тех союзах, которые он, как кажется, заключает, Индра, тем не менее, является хозяином своих замыслов. Он не более ограничен в своих целях, чем его спутники. Он одинок и свободен. Свидетельство тому - знаменитые строфы *R̥gV*, VI, 47, 15-18, которые напоминают *Магнификат* лишь несколькими прекрасными образами и где капризные перемены в его пользу ставятся на один уровень с его способностью к метаморфозам, что является существенным и необходимым признаком функции воина:

...Идя вперед, как две ноги, то одна, то другая, он своей силой выводит вторую вперед.

Говорят, что герой то укрощает один форт, то другой, то ведет тот или иной на вершину...

Он отказывается от дружбы с первыми и, сменяя друг друга, идет с другими...

Он придал себе то одну форму, то другую: таков его облик, каким мы его созерцаем. С помощью своей магии Индра едет, многообразный, ибо десять сотен гнедых лошадей запряжены в него...

О непостоянстве и безвозмездности благосклонности бога-воина, его стихии, постоянно напоминает битва самым самоуверенным. *Mars caecus*, говорили римляне. Индра свободен, думают индийцы более религиозно. Когда сталкиваются две стороны, обе из которых, арья, одинаково взывают к нему и одинаково возлагают на него свои надежды, он свободно выбирает (*R̥gV*, V, 34, 8):

Когда щедрый Индра благоволит двум народам, богатым товарами, [которые собираются сразиться] со всем своим воинским отрядом за кол блестящих **коров**⁸, одного из них он делает своим другом, его, грозного, и, урча, насыпает ему богатство в стадах, с храбрыми.

Индра и вообще воины, и в особенности отряд Индры, великая компания Марут, - свободные, точнее, "авто-номы". *R̥gV*, III, 45, 5, провозглашает это, утроив выражение и подчеркнув его сравнением:

Ты, Индра, независимый (*svayúḥ*), царь сам по себе (*svarāj*)..., более славный сам по себе [чем кто-либо другой] (*sváyaśastarah*)⁹. Возросший в силе, о преславный, будь для нас самым внимательным.

Индра и Маруты в *R̥gVede* привлекают к себе большинство эпитетов, образованных от префикса *sva-* "**сам-10**" и абстрактного существительного: из 4 примеров *svákṣatra* "обладающий силой сам по себе", 2 относятся к Индре, 1 к Маруте; из 12 примеров *svátavas* "сильный сам по себе", 2 относятся к Индре, 6 к Маруте; из 7 примеров *svábhānu* "светящийся сам по себе", 5 относятся к Маруте; из 3 примеров *svápati* "его собственный господин", 2 относятся к Индре, и так далее. И контексты здесь весьма значительны. Например, среди многих:

Самоуверен (*svákṣatram*), смел дух твой, убийственен сразу, о Индра, мужская сила твоя.

V, 35, 4.

и :

Сильный в себе (*svátavān*), как гора, рожденный с самого начала для победы, героический, энергичный Индра [пронзает демона Валу]...

IV, 20, 6.

Одним из самых интересных терминов в этом **наборе**¹¹ является существительное *svadhā* "качество, природа, собственная **воля**¹²". Этот термин встречается с точным значением около шестидесяти раз в *R̥gVede*, редко применяясь к людям, иногда к таким понятиям, как загадки, погребальный ритуал, но прежде всего к богам, таким как Аврора, Солнце, Апат, Агни и т. д. Если рассматривать его по отношению к богам первых двух функций, то можно привести красноречивую статистику: он ни разу не касается, коллективно или индивидуально, богов-правителей; напротив, двадцать один раз, или треть от общего числа употреблений, он касается Индры или Марутов. Несколько примеров зададут тон:

только лирические намеки, но о которой нас полностью информируют дискурсивные изложения "Брахма", эпосов и "Пура". Древность этих мифов, кроме того, подтверждается параллелизмом, который замечен между некоторыми из них и традициями других индоевропейских народов.

Через одну из этих рамок, унаследованных от далекой общей предыстории, мы проследим за богом-воином Индии, образцом скандинавских чемпионов, самым жалким из героев греческой басни и другими до логического конца их одинокой свободы: в их недостатках, в их несчастьях.

II

Индра-грешник

В "Брахманах", в эпосах Индра - грешник, но в "Ракха-веде" он таковым не назван. Попытки Ханнса Ортеля в [1898 году](#)¹ обнаружить в некоторых отрывках гимнов следы порицания, намеков на то, что впоследствии будет названо преступным или скандальным, не дали ничего правдоподобного.

Когда в RV, VI, 47, 16-17, Индра, склонный помогать то одному, то другому, отделяется от своих первых друзей, чтобы пойти с другими, достаточно обратиться к контексту, как мы [видели](#)², чтобы понять, что поэт чувствует там только проявление, которое он фиксирует, не порицая и не осуждая его, *независимости*, необходимой и здоровой *автономии* бога-воина. Искусственно приравнивать такой текст, как это делает Эртель, к нарушению речи, с которым мы столкнулись на уровне брахманистов в рассказе об убийстве Намучи.

Когда в VI, 46, 3, Индру называют *sahásramuṣka* "с тысячью яичек", этот эпитет, несомненно, указывает на сверхъестественность, которую все народы охотно приписывают мужчинам и богам-воинам: Солдатские песни из века в век постоянно связывают различные должности с мужскими, а авестийский Vərəθraǵna, бог победы, отчасти аналог Индры Vṛtrahan, также вызывается для получения *ərəzōiš xā*³, *fontes testiculorum*. Но нет причин искать здесь, у Sāyaṇa, точную ссылку на сексуальные грехи, прелюбодеяния Индры, которые так любит эпическая литература.

Что касается V, 34, 4, то эта строфа, вероятно, не говорит того, что заставляет говорить Эртель и многие авторы. Симметрия заставляет нас перевести последний стих *kīlbiṣāt* как объективный аблатив, относящийся не к недостатку Индры, с которым ничто в остальном гимне не перекликается, а к недостатку человека, с которым Индра, несмотря на этот недостаток, вступает в отношения. Смысл приобретает силу и красоту:

От того, чьего отца, или мать, или брата он убил силой, он не отворачивается;
договорившись, он даже добивается его подношения. Он, дающий блага, не отвращается от [греха](#)³.

"О проступке", то есть "о провинившемся человеке". Смысл этой строки и всей строфы - напомнить, что Индра, в отличие, например, от Варуши, не ведет строгий учет, не знает тупиков закона, не останавливается в отношениях с людьми там, где обязательно останавливаются суверенные боги: этот сильный бог, который по случаю убивает (такова его

миссия), примиряется с сыновьями или братьями врагов, которых ему пришлось убить, и не отлучает грешника.

В гимне о мучительном "детстве" Индры (IV, 18) есть знаменитая строка, в которой говорится, что он убил своего отца (str. 12, v. 4). Это было бы очень серьезно, если бы мы знали, о чем идет речь. Но это огромное преступление вызвало очень мало шума, что кажется странным, если вспомнить, с каким усердием "Брахма" и эпос собирают самые худшие и ничтожные сплетни об Индре. Более того, в строфе, в которой это упоминается, преступление представлено таких условиях, которые делают его бессвязным, бессмысленным. Велик соблазн исправить лицо глагола: изменив одну букву, мы вернулись бы к понятной и знакомой по сказкам и романам теме будущего героя - как Батрадз в Les Osses - преследуемого всеми способами с самого рождения и, в частности, ставшего сиротой. Поэт, полный сострадания, спрашивает бедного мальчика:

Кто сделал твою мать вдовой?

Кто хотел убить вас - лежащий или идущий?

Какой Бог сжалился над тобой4...

И в тексте, который мы читаем, в четвертом стихе говорится, что, вопреки всем ожиданиям, ...:

...когда ты убил своего отца, схватив его за ноги?

Странность последнего вопроса очевидна: на каком основании ребенок мог ожидать жалости от богов, совершая самое страшное из убийств? Предполагается, что его преследовал отец - история, подобная той, что рассказывают Ураниды. Это необоснованно, и вопрос, заданный в первой строке, скорее предполагает, что гонитель, "сделавший мать вдовой", - чужой для семьи человек, и что отец стал жертвой того же врага или врагов, что и мать с ребенком. Странность исчезает, если в четвертом стихе "они" убили его отца, так же как "они" хотели убить его в стихе 2. Достаточно прочитать в этом стихе 4: *ákṣiṇan* (3 pl.) "они (враги) заставили погибнуть", или *ákṣiṇāt* (3 sg.) "он (гонитель, обозначенный "кто?" в стихах 1 и 2) заставил погибнуть", вместо *ákṣiṇāḥ* "ты заставил погибнуть". Какие бы угрызения совести ни были по поводу вмешательства в ведическую текстовую традицию, иногда приходится смиряться с ними5.

Таким образом, в "РґВеде" Индра не имеет никакого криминального прошлого. Но не следует делать вывод, что тогда он был невиновен, а слухи о его проступках - выдумка последующих людей. Если Эртель и не добился успеха в своем расследовании, то, по крайней мере, с первых же страниц он мудро снизил его значимость: "То, что ведические гимны, - говорит он, - дают нам мало данных в этом отношении, объясняется самим характером поэм, их литературным жанром; это обращения и восхваления, просьбы о помощи и возвеличивание величия, которого хвала, по выражению VIII, 3, 13, не достигает, не исчерпывает. В таких обращениях намеки на достойное порицание поведения, инсинуация вины были бы явно неуместны, а значит, не менее неуместны и наши умозаключения, *аргумент ex silentio*, основанный на их отсутствии."

Это абсолютная правда: ведические поэты не могли отвести плохую роль богу, которого они считали - как показывает статистика - самым полезным. Мужественно, как хорошие слуги, они скорее взяли бы на себя самые сомнительные обязанности по отношению к нему. В нашем предыдущем исследовании мы привели пример такого отношения: во всей последующей литературе убийство Трехголового влечет за собой осквернение, причем этот

монстр одновременно является брахманом, покровителем богов - что, вероятно, является постведической выдумкой - и их первым кузеном, что, должно быть, архаично. Итак, мы увидели, как всего один раз, легким штрихом, одним словом, Р̥гВеда упоминает социальные отношения между убийцей и убитым, которые делают убийство юридически сомнительным. Индра, говорится в II, 11, 19, отдал в руки Триты сына Тваṣṭṛ, сына "человека, соединенного [с ним] узами дружбы", *sākhyā́sya*. Напрасно искать в контексте тень упрека: именно нам, людям, *asmábhyam*, в лице Триты, Индра сделал этот подарок, и если поэт вспоминает о нем, то лишь для того, чтобы попросить бога продолжать это доброе поведение, ибо инвертированный синтаксис предложения равносильно словам: "Пусть мы торжествуем, победим всех врагов, варваров, с твоей помощью, с арьей (т.е.т.е., несомненно, с тобой, богом арьев), мы, которым ты когда-то передал... и т.д.". Когда вы ухаживаете за богом, наносящим удары, вы не станете спорить о том, как он наносит удары.

Таким образом, молчание Р̥гВеды было объяснено и в то же время устранено возражение, которое можно было бы извлечь из него относительно древности этого представления, мы не можем не отметить вместе с Ортелем масштабы и значение, принятые уже в Брахмаṇа и ритуальных трактатах теологией Индры-грешника и даже систематизацией его грехов: у авторов есть, по сути, списки недостатков, которые встречаются в текстах различных школ с небольшими вариациями и которые намекают на приключения, известные нам лишь частично. Эртель ссылается на *Aitareya-Brāhmaṇa*, VII, 28:

Когда боги отошли от Индры, сказав: "Он затеял заговор против Вишварупы, сына Твы (т.е. Трехголового); он убил Вṛтра; он отдал Яти волку Салавру (т.е. Трехголовому); он убил Арурмагу (т.е. Трехголового); он убил Арурмагу (т.е. Трехголового).то есть Трехглавого); он убил Вṛтра; он отдал Яти волку *Салаврүка*; он убил Арурмагу; он лишил речи Бṛхаспати (покровителя богов)", - то Индра был отстранен от употребления сомы.

В *КауситакиУпани*, III, 1, Индра сам перечисляет свои плохие поступки:

Я убил трехголового сына Твы, отдал Арунмукху, Яти - волкам *салāврүка*; преступив множество условностей (*bahvīḥsaṁdhā atikramya*), я поразил на небе Прахладу, в атмосфере - Паулому, на земле - Калаканджу.

Эртель приложил более длинный отрывок (II, 134) из этой ценной *JaiminīyaBrāhmaṇa*, из которой он в то время опубликовал множество отрывков и провел специальное исследование:

Существа осудили Индру, сказав: "Он убил трехголового сына Тваṣṭṛ, он отдал Яти волчице *sālāvr̥ka*; он убил Арурмукху; он лишил речи *Bṛhaspati*; нарушив соглашение, о котором он договорился (*saṁdhāṁsaṁmitām atītya*), он отрубил голову асуре *Namuci*. "

В результате этих грехов против богов (*etebhyo devakilbiṣebhyaḥ*) он ушел в лес, не снизойдя (?) до богов.

Он обратился к богам: "Принесите мне жертву! - Нет, - сказали они, - ты нарушил эти заветы, ты совершил эти грехи против богов, мы не будем приносить тебе жертвы!"

Агни, можно сказать, был лучшим другом Индры. Тогда среди богов [Индра] сказал Агни: "Жертвуй для меня! - Да, - сказал Агни, - но мне нужен кто-то среди богов, с кем я мог бы принести жертву для него [Индры]".

Он не нашел среди богов никого, с кем можно было бы принести ему жертву. Он сказал: "Я не нашел среди богов никого, с кем бы я мог принести тебе жертву. - Тогда принеси жертву мне одному. - Да."

Только Агни добивается успеха. Он совершил *agniṣṭ ut*. Этим [ритуалом] он принес жертву за него; все его зло он сжег.....

Этот текст интересен в нескольких отношениях, не в последнюю очередь тем, что в нем по-своему говорится, что только огонь может очистить и искупить эту карьеру, в которой грехи смешиваются с заслугами: оптимистическая версия того, чему также учат, с различными нюансами, костер Геракла, огонь, зажженный Юпитером, в котором погибает нечестивый Тулл, и, в Иране, патетическая дискуссия, в конце которой Зороастр с трудом добивается от огня, в другом мире, милости иранского Геракла, [Kərəsāspa6](#).

Еще больше, чем "Брахма", эпос благодушно сообщает о грехах бога Индры, но один конкретный вид занимает в нем большее место: сексуальный грех, прелюбодеяние, и особенно прелюбодеяние, совершенное путем соблазнения, неожиданности или обмана с женой брамина, прискорбный подвиг, прототипом которого, несомненно, является связь бога с Ахалией. Об этом "Брахма" говорит мало, но и здесь *аргумент ex silentio* был бы неправомерен, поскольку еще в 1887 году Альбрехт Вебер заметил, что в важных ритуальных формулах, в которых жертвоприношение сомы в такой-то день объявляется богам (*subrahmaṇyā*) и которые обозначают Индру в частности рядом вокативов, указывающих на его качества или приключения, мы читаем, среди прочего, такие: *Ahalyāyai jāra*, *Kauśika brāhmaṇa*, *Gautama bruvāṇa* "муж для Ahalyā, брахман Kauśika, известный как Гаутама". Поэтому несомненно, что в то время, несомненно очень древнее, когда был установлен этот ритуал, один знал историю об Ахалии, жене брахмана Каусики Гаутамы, к которой Индра, подобно Зевсу Алкмене, подошел, выдавая себя за ее мужа. Если "Брахма" не включает ее в канонический список грехов бога, то это происходит по причинам, по крайней мере одну из которых мы можем обнаружить. Будучи, в отличие от эпоса, жреческой литературой, они, несомненно, избегали привлекать внимание к поведению, которое, будучи объявлено греховным, но, тем не менее, прикрытым величественным божественным прецедентом, рисковало подать неудачный пример сильным мира сего. Похоже, что одной из забот брахманического сословия, когда оно только зарождалось как класс, была защита своих женщин от предприятий князей и воинского сословия: обратимся к *ṚV*, X, 109.

Даже без гарантии, которую дают формулы *subrahmaṇyā*, можно было бы не сомневаться в древности такого рода эксцессов: везде воин вольно обращается с кодексами, с помощью которых *сеньоры* пытаются обуздать пыл юношей, везде он признает "неписанные права" на чужих жен, на целомудрие девушек. В первых двух главах своей книги *Der arische Männerbund* (1938) Стиг Викандер установил, что с индоиранских времен эта сексуальная нота нагружала понятие *mārya*, "юноша второй функции", и что это сыграло большую роль в осуждении, которое оно получило от зороастрийской реформы (avestique *mairya*, pehlevi *mērak*)⁷. В остальном индоевропейском мире, на уровне легенд, вспомним об изнасилованиях весталки Илии Марсом, Лукреции взяточником Тарквином, о скандалах, наполняющих истории скандинавского *берсеркира*, например, о *супружеских связях* короля Фрото (*Saxo Grammaticus*, V, 1, 11), о бесчисленных бастардах, посеянных Гераклом.

Три греха Индры и его потери в Марка-хараке (Mārkaṇḍeya-Purāṇa)

Теперь обратимся к относительно позднему тексту, в котором теория грехов Индры обрела замечательную форму: пятому канту Mārkaṇḍeya-Purāṇa.

В начале этой Пурамы Джаймини, ученик Вьясы, отправляется к Марке, чтобы разрешить несколько трудностей, возникших у него в связи с Махабхаратой. Мудрец отсылает его к неким птицам, столь же выдающимся по уму, сколь и по святости, и таким образом в четвертой песне мы читаем четыре пункта, которые смущают Джаймини в великом эпосе: Как Джанардана, то есть Виṣṇу, принял человеческий облик? Как Кṛṣṇā, то есть Драупади, стала общей женой пяти братьев Пахава, главных героев поэмы? Как Баладева, т. е. третий Рама, брат Кṛṣṇа, искупил вину за убийство брамина? Почему все сыновья Драупади умерли, не успев жениться? С конца четвертой песни мы узнаем о воплощениях Виṣṇу, а в пятой рассматривается поистине деликатная проблема многоженства [Драупади1](#).

[Выше уже упоминалось2](#) об открытии, опубликованном в 1947 году Стигом Викандером в его памятной статье "Легенда о Пахтава и мифическая подструктура Махабхараты". Эти пять братьев, последовательно рожденные функциональными богами в утробах двух жен Паха, сами образуют иерархическую функциональную группу, и их соответствующее поведение во многих отрывках эпоса прекрасно определяет, каждая сама по себе и вместе в своих артикуляциях, три функции, лежащие в основе ведийской, индоиранской и индоевропейской идеологии. Таким образом, совершенно независимо от системы *varṇa* или водонепроницаемых классов (брахманы, *кшатрии*, *вайшьи*) - которая является специфически индийским образованием, застыванием социальной структуры по принципу трех функций - с чертами более иранскими, во всяком случае, более индоиранскими, чем ведийскими (например, роль Вайю в функции воина, более или менее стертая в Веде), длинные разделы Махабхараты выглядят как серия вариаций на тему трех функций и как проекция на человеческом уровне, в героических приключениях, идеологии, одушевлявшей божественный коллектив индоиранцев: государя Митры-Вару, воинов Ваю и Индры, благодетельных близнецов Насатьи.

Старший, Юдхиṣṭхира, - сын бога Дхармы, "Закона, Порядка", возрожденного понятия Митры. Один в команде, он - царь, царь, который в основе своей справедлив и добродетелен.

Далее следуют два очень разных воина: Бхима, сын Ваю, "Ветра", - жестокий и не очень умный Геракл, охотно уединяющийся, часто вооруженный только дубиной, но прежде всего своей колоссальной силой; Арджуна, сын Индры, - воин-рыцарь, предводитель армии, мастерски владеющий луком и всеми видами классического оружия.

Группу дополняют два близнеца, Накула и Сахадева, сыновья двух близнецов Насатьи; эти красивые, добрые, преданные слуги своих братьев, они также - и это видно в характерном эпизоде - специалисты по уходу за коровами и лошадьми.

Для интерпретации "Махабхараты", для истории индийской мысли, для детальной характеристики индоиранской идеологии и даже, по косвенным признакам или аналогии, для изучения персидской Книги царей - мы только начинаем перечислять последствия этого открытия, которое, будучи очевидным, никто не мог предвидеть до [Викандера3](#). Что касается

скандального - с арийской точки зрения - характера Драупади, коллективной жены пяти братьев, то Викандеру удалось сразу же, а также впервые, предложить простое и удовлетворительное объяснение. В индоиранской мифологии, судя по сохранившимся ведийским и авестийским фактам, команду функциональных богов дополняла одна богиня, которая идеологически не ограничивала себя только одной из трех функций, Любопытное троекратное название такой богини в Авесте - Arədvī Sūrā [Anāhitā](#)⁴ - "Влажная (третья функция), Сильная (вторая), Чистая (первая)" - несомненно, призвано указать на ее синтетический характер. Индийский эпос выразил эту фундаментальную идею драматически, на человеческом уровне, сопоставив трехфункциональную команду из пяти мужчин Rāṇḍava с единственной женщиной, которая является женой всех их.

Именно с этой архаичной теорией трех функций, выраженной в группе Rāṇḍava, мы увидим связь MārkaṇḍeyaPurāṇa, корректирующую теорию грехов и наказаний Индры, представляя в то же время последнюю в систематической и трехфункциональной форме. Вот дословный вариант этого не очень поэтичного, но сильно построенного текста, который я делю на естественные разделы, указывая также количество двадцати четырех дистихов:

1. - Грехи

А. Первый грех

1. Раньше, когда он убил сына Тваṣṭṛ (т.е. Трехликого), о брахман, величие (*tejah*) Индры, пораженного этим брахманоубийцей, значительно уменьшилось;
2. Из-за этой ошибки оно вошло в бога Дхарму, это величие Шакры (= Индры); и Шакра оказался лишенным величия (*nistejāḥ*), когда его величие вошло в Дхарму.

В. Второй грех

3. Тогда Тваṣṭṛ, повелитель существ, услышав, что его сын убит, оторвал одну из своих аскетических булочек и сказал:
4. "Пусть три мира с их божествами увидят сегодня мою силу! Пусть увидит ее брахманист со злыми мыслями, каратель демона Паки (= Индры).
5. которым был убит мой сын, преданный своему долгу! Произнеся эти слова, с красными от гнева глазами он положил на костер свою булку в качестве подношения.
6. Из него возник Вритра, великий асура, с гирляндами пламени, с огромным ростом и огромными зубами, похожий на массу толченого коллирия.
7. Враг Индры, неизмеримой сущности, усиленный энергией (или величием: еще *tejah*) Ты, каждый день увеличивающийся на пролет лука, он, существо великой силы.
8. Видя, что этому великому демону Вритра суждено убить его, Шакра, желая мира, большой страхом (*bhayāturaḥ*), послал к нему семь мудрецов,
9. которые установили между ним и Вритра дружбу (*sakhyam*) и соглашения (*samayān*) - они, Мудрецы с блаженными душами, преданные благу всех существ.

10. Когда, в нарушение договора (*samayasthitim ullaṅghya*), Вṛтра был убит Шакрой, то от него, ошеломленного [совершенным] убийством, отступила физическая сила (*balam*).

11. Эта физическая сила, вырвавшись из тела Шакры, вошла в Маруту (другое имя Ветра, Вайю), который проникает во все, невидимый, верховное божество физической силы (*balasya... adhidaivatam*).

С. Третий грех

12. И когда Шакра, приняв облик (*rūpam*) Гаутамы, нарушил Ахалию, то он, Индра богов, лишился своей красоты (то же слово, что и "форма, облик": *rūpam*):

13. Благодатью всех своих конечностей, которая так очаровывает души, покинул оскверненный Индра богов и вошел в две Насатьи.

2 - Бедствия в мире

14. Услышав, что царь богов лишен справедливости и величия (*dharmeṇa tejasā tyaktam*), лишен физической силы (*balahīnam*), лишен красоты (*arūpinam*), [демоны], сыновья Дити, предприняли попытку победить его.

15. Стремясь победить Индру богов, даитьи, чрезвычайно сильные, о великий мунд, рождались в семьях царей неумеренной силы.

16. Спустя некоторое время Земля, угнетенная своей ношей, отправилась на вершину горы Меру, где обитают небесные жители.

17. Подавленная столь тяжким бременем, она поведала им о происхождении своей печали, причиной которой стали даитьи, сыновья Дану:

18. "Все эти асуры огромной силы, уничтоженные тобой, пришли, чтобы родиться в мире людей, в домах царей;

19. Их войска многочисленны, и я тону под их тяжестью. Вы же, Тридцать (= боги), позаботьтесь о том, чтобы я обрел облегчение".

3 - Рождение героев

20. Затем, с частью своей энергии (*tejaḥ*), боги спустились с небес на землю, чтобы служить существам и снять бремя с Земли.

А) 21. Величие (все еще *tejaḥ*), пришедшее к нему из тела Индры, сам мужчина (= Дхарма) освободил, и в Кунти (царице, жене Паṇḍу) родился царь Юдхиṣṭхира с великим величием (*mahātejaḥ*).

В, В') 22. Тогда Ветер высвободил физическую силу (*балам*), и родился Бхима; а из половины [того, что осталось] от силы (*вирьям*) Шакры родился Паритхи Дхананджая (то есть Арджуна).

С) 23. В мир пришли два близнеца (*yamaḥ*) (Накула и Сахадева, рожденные Насатьей) в [чреве] Мадри (второй супруги Паша), наделенной красотой (*rūpam*) Шакры, украшенной великим блеском;

D) 23 (продолжение). Таким образом, благословенный Śatakratu (т.е. Индра) спустился (и воплотился, *avatīrṇaḥ*) в пяти частях,

24. а его самая удачливая жена Кṛṣṇā (т.е. Драупади) была рождена от огня: [поэтому] она была женой только Шакры и никого другого.

Кто бы ее ни написал, в какой бы период она ни была написана, эта сложная история восхитительно трифункциональна.

Функциональные значения пяти Rāṇḍava, признанные Викандером, выражены здесь не только именами богов, их отцов, но и абстрактными существительными, хорошо характеризующими суть каждой функции: *меджас*, довольно расплывчатый термин, принимаемый здесь в различных значениях, но всегда обозначающий, в отличие от силы тела, силу души, соотносится с богом и героем первой функции, Дхармой, Юдхи, Юдхира; две разновидности физической силы, *bala* и *vīrya*, первая из которых, безусловно, более атлетична и груба, приписываются двум богам и двум героям второй функции, Ваю и самому Индре, Бхеме и Арджуне; красота, *rūpa*, через двух божественных близнецов Насатья, украшает двух человеческих близнецов Накулу и Сахадеву.

Но эти различные элементы, эти силы, чье гармоничное воплощение порождает коллектив Rāṇḍava, боги-отцы здесь лишь передали героям-сыновьям: они сами получили их от своего рода трехступенчатого разложения Индры, последовательного в трех грехах, и субстрат трех функций не менее ясен в этих трех грехах и в трех потерях, которые следуют за ними:

1° Потеря *меджаса*, духовной силы или величия, вызвана святотатством и посягательством на высшую социальную структуру: брахманубийством;

2° Потеря *бала*, физической силы, происходит из-за греха, который, оставаясь нарушением заключенного договора, изначально считается *трусостью*, страхом перед превосходящей силой, спровоцировавшей заключение договора, и использованием хитрости;

3° Утрата *rūpa*, красоты формы, происходит из-за *прелюбодеяния*, совершенного с помощью постыдного обмана в виде изменения формы.

Брахманизм, страх, ведущий к действиям, противоречащим чести, прелюбодеяние: эти три греха, как и их наказания, расположены соответственно в области религиозного порядка, идеала воина и регулируемой плодovitости.

Учитывая литературный жанр, в котором она представлена, можно предположить, что эта систематизация недостатков Индры является позднейшей обработкой умным автором старых, менее упорядоченных традиций о грехах Индры. Возможно, так оно и есть. Но тогда мы должны признать, что эта систематизация, разработанная в то время, когда арийская Индия уже не размышляла о *функциях* как таковых и знала только мораль трех своих *социальных классов*, тем не менее представляет на третьем уровне концепцию, которая относится к третьей индоиранской, индоевропейской функции, но уже не к третьему индийскому социальному классу: Красота, по мнению любого индийского врача, не была характерна для класса пастухов-земледельцев, для *vaiśya*, не больше, чем сладострастие со всеми вытекающими отсюда грехами. Напротив, в индоевропейские времена и даже в ведийские (Aśvin как "мастера красоты") третья функция включала, наряду с богатством и плодородием, другие характеристики, в том числе красоту и сладострастие с их условиями и [последствиями](#)⁵, которые, например, не утратили скандинавские Фрейр и Фрейя;

Функциональная Афродита, которая в известной легенде соревнуется с Герой, дарующей власть, и Афиной, дарующей победу, также предлагает Парису только "самую красивую женщину" [6](#) ; В самой легенде о Патаре - и это одна из особенностей, которая, как и характер и значение, придаваемое богу Ваю, укореняет эту легенду непосредственно в индоиранском или индоевропейском языке - красота также, как и компетентность в разведении и способность к "служению", является характеристикой близнецов. По крайней мере, мы должны верить, что поздний автор переложения вышел за рамки идеологии своих современников и реконструировал богатую "третью функцию" древних времен.

Его отношение ко второму греху - нарушению договора, заключенного с Вриштрой (замененным здесь, как это часто бывает в эпосе, на Намучи), - не менее архаично. Он подчеркивает элемент, который древние формы эпизода не могли не содержать, поскольку он является его основой, но на который они едва указывали: если Индра заключил этот первоначальный договор и эту сомнительную дружбу с этим демоном, вместо того чтобы с самого начала относиться к нему так, как бог-воин должен относиться к любому демону, то это потому, что он не чувствовал себя готовым к выполнению задачи, потому что он боялся. Все последующее - лишь следствие этой неспособности исполнить свое главное призвание воина - чистую силу и храбрость. Автор нашего текста ясно дает это понять: в самом начале сцены он говорит (стихи 8-9): "Видя, что этому великому демону суждено убить его, Индра, желая мира, большой страхом, послал к нему семь мудрецов, которые заключили дружбу и соглашения между ним и Вритра..." И наказание поражает Индру в этой физической силе, *bala*, которой, в кои-то веки, он не решился довериться.

Эти архаичные, даже окаменевшие способы обработки третьего и второго уровней лучше понять, если предположить, что тема трех грехов, последовательно совершаемых воином в трех функциях, существовала до того, как ее использовал автор "Пурамы", обратившись с ней к Индре.

Что касается идеи, которая здесь направляет все развитие, а именно, что воин, благодаря своим нынешним слабостям, теряет свои виртуальные силы, и что из этих потерянных сил рождаются существа, то она является древней: именно в истории о Намучи, как оправдывающем мифе о *saumraṁ*, ŚatapathaBrāhmaṇa помещает аналогичное разложение, за исключением того, что силы, потерянные Индрой, плодородны в животном, растительном и минеральном царствах, и не производят ни богов, ни [людей](#) [7](#).

Результат первых двух грехов для божественного общества или для мира благоприятен; необходимо было, каковы бы ни были недостатки этого деяния для тех, кто его совершил, чтобы Трехликий и, вслед за ним, Vṛtra (здесь занимающий место ведического Namuci) были уничтожены. Напротив, третий грех, сексуальный, не имеет оправдания, так что его совершает не один Индра, а все Индры. Существует даже прогрессия его ответственности по мере того, как он грешит, поднимаясь по иерархии функциональных уровней. Мы охотно скажем, что в убийстве Трехголового нет никакой ответственности, а варианты, в которых фигурирует Трита, в которых вина возлагается на Триту и снимается с Индры, доказывают, что, не заходя так далеко, индийские богословы размышляли именно в этом ключе. В убийстве Вритра-Намучи, хотя необходимость не вызывает сомнений, именно способ, которым Индра осуществляет его - хитрость и ложь вместо храбрости и верного боя, - является виной, тем более серьезной, что, будучи воином, он грешит против сути своей функции: он поддается страху.

И последнее замечание. Индра выступает в роли воина, так же как в истории Горация и Куриация и в истории Метта Фуфетия, которые ранее были объединены с первыми двумя грехами индийского списка, Тулл выступает в роли главнокомандующего армиями. Однако Индра из "Махабхараты" - это еще и царь богов, суверенный бог ведийской мифологии, Адитья, почти исчезнувший из мифологии, а Тулл в Риме - *rex, rex*, занятый только войной, но *rex*. Так являются ли изучаемые нами картины "грехами воина" или "грехами царя"? Возможно, и то, и другое, но в мифах и легендах, где царь грешит как царь, его грех уникален, причем другого типа: в той или иной форме, обычно [гордыни](#)⁸. Так происходит в иранском эпосе с падением царя Йимы, а в "Махабхарате" - с падением царя Яти. Мы будем иметь дело только с первым, самым престижным из первобытных героев, которых Артур Кристенсен называет "первыми царями" Ирана. Сразу после представления Йимы во всем его величии и могуществе, Яшт XIX - "Яшт Земли", фактически почти полностью посвящен восхвалению мистического знака суверенной власти, которым является *x'arənah*, знак, который может принимать различные формы, который появляется на князе, назначенном Богом, сопровождает его в его действиях и покидает его, когда он терпит неудачу, - предупреждает нас в конце стиха 33, что это счастье длилось только до тех пор, пока Йима не начал предаваться "лживым и коварным речам". Йима тяжело согрешил, но только один раз, одной мыслью и одним предложением. В Авесте этот грех - ложь, главный грех маздеизма; в более поздних текстах - гордыня и восстание против Бога, или даже узурпация божественных титулов, все действия, противоречащие правилам и этикету *первой* [должности](#)⁹. Но эта уникальность не мешает последствиям греха образовывать тройную структуру, которая в двух известных вариантах так же четко трифункциональна, как и воплощения сил, утраченных Индрой.

Согласно *Яшт* XIX, 34-38, три *x'arənah* Йимы размещены один в *Miθra* "хозяин всех земель, которого Ахура Мазда сделал, из всех *язата* мира духов, наиболее подходящим для *x'arənah*" ; второй - *Θraētaona*, "сын рода *Āθwya*", убивший "Трицефала"; последний - "*Kərəsāspa* с героической душой", "сильнейший из сильных людей", иранский Геракл, труды которого здесь, как и часто, благодушно перечисляются. Очевидно, как признает Дармстетер, что *Miθra* и *Kərəsāspa* представляют первую и вторую функции соответственно; приписывание третьей функции - процветания сельского хозяйства - *Θraētaona* было трудностью, которую Дармстетер начал решать, и которую мы в нашем предыдущем исследовании полностью [устранили](#)¹⁰, но которая, в любом случае, не могла возобладать над явным утверждением второго варианта, варианта *Денкарта*, VII, 1, 25-32-36, в котором говорится, что третья из *x'arəp* (пехлевийская форма авестийского *x'arəp*) Яма, относящаяся к земледелию, перешла во Фретон (*Θraētaona*) - который немедленно устранил чуму и болезни с помощью медицинского лечения -, третья, относящаяся к государству воинов, - в Каршасп (*Kərəsāspa*), а оставшаяся треть - "суверенная функция", хотя это слово, на этот раз, не написано, - в *Ōšnara* (*Aošnara*), которая представлена в этих терминах:

В то же время оно (= "передача слова") вернулось, благодаря Славе Яма, к *Ōšnara*, который был очень мудрым, когда находился во чреве своей матери. Выйдя из чрева матери, он научил ее многим чудесам. Когда он родился, то порастил злого духа и опроверг доводы (*frāsnān*) *Мар* Фрачья, поклоняющегося *дэву*.

Он стал министром Кай Уса и во время своего правления управлял семью континентами. Он открыл [и] обучил искусству упорядочивания речи и нескольким другим наукам, полезным для людей; и неарии были побеждены в дискуссии. Он дал мудрейший совет арийским странам.

§§ 36-37, перевод Марьяна [Моле](#)¹¹.

Три греха Сисупала, Звездочета, Геракла

Шисупала, разрываясь между демонической наследственностью и безмятежной

Старкаджр (Starcatherus в "Саксо"), на которого ложится соперничество между Оддином и

Старкадждр (Starcatherus в "Саксо"), на которого ложится соперничество между Оддином и Шурром, - великолепный чемпион, исправляющий ошибки, но ..: он становится помощником Óðinn в человеческом жертвоприношении, жертвой которого становится норвежский король, которому он служит (I); шведский король, которому он служит, убит в бою, он трусливо бежит, вместо того чтобы собрать пошатнувшееся войско (II); за деньги он убивает своего последнего хозяина, датского короля (III). Затем его обезглавливает молодой герой, которому он благосклонно желает передать свою силу.

Геракл, оказавшийся между злобой Геры и благосклонностью Афины, сделал славную и щедрую героическую карьеру, которую мы знаем, но ...: он нарушает приказ Зевса, отказываясь служить Эврисфею, и, обезумев, в отместку убивает его детей (I); он убивает сына Эвритоса нелояльно, хитростью, а не в бою, и в отместку заболевает (II); женатый на Деянире, он поддается страсти к Иоле, которая через тунику Нессоса приводит к нестерпимым страданиям (III). Затем, на костре, который по его приказу зажигает юный Филоктет, он присоединяется к олимпийцам и, усыновленный Гера, становится одним из них.

Были отмечены и другие особенности, общие для трех биографий или для двух из них: я могу сослаться только на *Mythe et Épopée* II, p. 18-132, которые невозможно изложить здесь вкратце. Я ограничусь изложением случая с Гераклом в полном объеме, поскольку развитие второго греха исчезло по недосмотру, который я не могу объяснить. Вот что я говорил об этом в первом издании "*Heur et Malheur...*" (p. 89-93).

...Со страхом и трепетом, которые влечет за собой подобная неосторожность, я лишь отмечу, что самые общие рамки легенд о Геракле в двух систематических изложениях, которые мы читаем о них (Диодор Сицилийский и псевдо-Аполлодор Афинский), становятся яснее и правдоподобнее при сравнении с легендами о Старке-грешнике, Индре-грешнике и Мехинье, и вообще в связи с выделенной нами эпической темой. Карьера Геракла делится, по сути, на три части и только на три части, каждая из которых открывается серьезным грехом, требующим искупления, и следствием которого представляется группа приключений, следующая сразу за ним; последствия этих грехов доходят до героя, первый раз в его душевном здоровье, второй раз в его физическом здоровье, третий раз в самой его жизни; Наконец, эти грехи соответствуют трем функциям в нисходящем иерархическом порядке, поскольку это последовательно нерешительность перед лицом приказа Зевса, трусливое убийство застигнутого врасплох врага и виновная страсть к любви. Давайте проследим за рассказом Диодора в его четвертой книге.

1. Происхождение и функциональное значение Геракла (9)

Еще до своего рождения Геракл, у которого не было трех жизней, но на подготовку зачатия которого ушло три ночи, был официально причислен к героям второй функции, а не первой. Незадолго до родов Алкмены Зевс, родивший его в Тиринфе, объявил перед богами, что родившийся ребенок будет царем аргивян. Поэтому Гера задержала роды Алкмены и вызвала преждевременное рождение Эврисфея. Поэтому ребенок Алкмены не станет царем. В качестве компенсации Зевс обещает, что после двенадцати трудов Эврисфея он получит бессмертие. В сцене, следующей за рождением, защита, которую ребенок получает от Афины, и враждебность, которую проявляет к нему Гера - Гера - царица, Афина - воительница: вспомните "трехфункциональную проблему", которую Гера, Афина и Афродита ставят в другом месте перед несчастным [Парисом](#)², - подтверждают "второфункциональное" значение этой судьбы.

2. Первый грех (10, 6 и 11, 1)

Геракл находится в Фивах. Его огромные заслуги убедили царя отдать ему в жены свою дочь Мегару.

Однако Эврисфей, царь Аргоса, обеспокоенный растущей репутацией Геракла, вызвал его и приказал выполнить какую-то работу. Когда Геракл не послушался, Зевс призвал его уйти и подчиниться желаниям Эврисфея. Геракл отправился в Дельфы и посоветовался с богом о проблеме. Полученное им прорицание гласило, что по воле богов он должен выполнить двенадцать заданий Эврисфея, а затем обрести бессмертие. Столкнувшись с этим приказом, Геракл впал в глубокую депрессию. С одной стороны, он считал недостойным себя служить рабом низшему по сравнению с ним существу, а с другой - ослушаться Зевса, своего отца, считал опасным и даже невозможным. Когда он оказался в таком болезненном затруднении, Гера вдохнула в него бешеную ярость (λύτταν)³, и он, несчастный, впал в приступ неистового безумия (εἰς μανίαν ἐνέπεσε)...

Затем убийство своих детей, которых он в бреду пронзает стрелами; мучительное возвращение к здравому смыслу; подчинение воле богов; двенадцать трудов, выполненных по приказу Эврисфея, с множеством добавленных обстоятельствами отступлений; и, наконец, длинная череда подвигов по всему миру.

3. Второй грех (31, 1-4)

Завершив работу, Геракл выдал свою жену Мегару замуж за Иолая, так как после несчастного случая с ее первыми детьми он боялся, что она родит других. Но чтобы обеспечить себе потомство, он подыскал новую жену, которая не испытывала бы таких же опасений. Так он объявил себя женихом Иоле, дочери Эвритоса, правившего в Эхалии. Но Эвритос, ставший осторожным из-за несчастий в Мегаре, ответил, что еще подумает о браке. Потерпев неудачу, Геракл в отместку забрал кобылиц Эвритоса. Сын царя, Ифитос, подозревая, кто их украл, отправился на поиски животных и дошел до Тиринфа. Геракл заставил его подняться на высокую башню и велел посмотреть, не пасутся ли где-нибудь кобылы. Когда Ифитос ничего не обнаружил, Геракл сказал ему, что несправедливо обвинил его, и сбросил с башни. В результате этой смерти Геракл заболел (νοσήσας...).

Когда Нелей отказался очистить его, он попросил Деифоба совершить обряд, но его болезнь не исчезла. Тогда он во второй раз обратился к оракулу Аполлона, который ответил, что "он легко избавится от своего зла, если, продав себя в рабство, отдаст детям Ифитоса ту сумму денег, которую он законно взял на этом рынке". И вот - продажа Омфале, рабство в Лидии и новая череда подвигов.

В этом эпизоде рассказ Диодора смягчает вину Геракла: он действительно устроил ловушку для Ифитоса, своего хозяина, заставив его взобраться на башню, с которой он может легко сбросить его вниз, но в тот момент, когда он собирается сбросить его вниз, он предупреждает его, хотя бы упрекая, и сюрприз уже не является полным. В *"Трахинянах"* вестник Лихас лучше обосновывает суровость божественной кары (269-280):

...Однажды, когда Ифитос пришел на холм Тиринф в поисках своих бродячих кобыл, а его внимание было приковано к другому месту, Геракл, затаивший обиду за эти оскорбления, сбросил его с вершины крутой горы.

Из-за этого поступка царь, олимпиец Зевс, отец всех существ, разгневался, изгнал его и велел продать, *не в силах вынести, что из всех людей [которых убил Геракл] он один, он убил бы этого хитростью*, *ᾧ οὐκ ἐστὶν αὐτὸν μόνον ἀνθρώπων δόλῳ ἔκτεινεν*. Если бы он отомстил открыто, *ἔμφαντι* [очевидно, по отношению к противнику], Зевс простил бы оправданное насилие, ибо и боги не любят возмущения.

Таким образом, вина Геракла состоит в том, что он в виде исключения, вопреки своему обыкновению, нарушил долг и честь форта, заменив поединок ловушкой, убив врасплох человека, который мог считать себя в безопасности в Тиринфе, охваченной неписанным договором гостеприимства: мы чувствуем, насколько близка эта ситуация к эпизоду с Намуци (или Вртра) в легендах об Индре.

4. Третий грех и смерть (37, 4 - 38, 2)

В Деянире Геракл наконец-то нашел законную жену, которую искал и которой был лишен с тех пор, как расстался с Мегарой. Но кентавр Нессос дал Деянире немного своей крови, которая была отравлена стрелой, обмакнутой в яд гидры. Он сказал ей, что прикосновения ткани, пропитанной этим зельем, будет достаточно, если понадобится, чтобы вернуть расположение ее мужа. Герой вскоре забывает, что он женат.

Он отправился из Итоны и, пройдя через Пеласгиотиду, встретил царя Орменоса, которому предложил в жены свою дочь Астидамию. Но поскольку его законной женой уже была Деянира, дочь Энея, он получил отказ. Тогда он напал на Орменоса, взял его город, убил его и взял в плен Астидамию, от которой у него родился сын Ктесипп. После этого похода он отправился воевать против Эхалии, чтобы отомстить сыновьям Эвритоса за отказ от руки Иолы. С военной помощью аркадян он взял город, убил трех сыновей Эвритоса, взял в плен Иолу и отправился в Эвбею, на мыс, известный как Сенея.

Там, желая принести жертву, он послал Лихаса в Трахис, где находилась его жена Деянира, чтобы попросить у него тунику и плащ, которые он обычно использовал на этих торжествах. Узнав от Лихаса о страсти мужа к Иоле и желая вернуть его предпочтение, Деянира натерла тунику зельем, которое ей злонамеренно дал кентавр. Не понимая, что она сделала, Лихас принес одежду. Но когда Геракл надел тунику, действие смертельного снадобья постепенно начало сказываться, и его постигло ужаснейшее несчастье: под действием жара ткань, заряженная ядом гидры, который сообщила ей стрела, впиалась в плоть, мучая Геракла (... τοῦ χιτῶνος διὰ τὴν θερμασίαν τὴν σάρκα τοῦ σώματος λυμαινόμενου, περιαλῆς γενόμενος δ' Ἡρακλῆς...).

В тисках нарастающих страданий (ἀεὶ δὲ μᾶλλον τῇ νόσῳ βαρυνόμενος, 38, 3), невыносимых, герой отправляется за третьим и последним советом в Дельфы. Аполлон отвечает: пусть Геракл будет отнесен на гору Оэту со всем своим оружием и пусть там будет воздвигнут большой костер, а остальное пусть предоставит Зевсу. И вот этот костер, служение юного и непорочного Филоктета, громовой удар Зевса, исчезновение всех земных следов великого человека, вошедшего в бессмертие.

Такова драма в трех действиях - три греха, три болезни, прерываемая тремя дельфийскими оракулами, - которая развивается, в нисходящем иерархическом порядке, через три [функции](#)⁴. Если начало эпопеи Геракла (роль божеств первой и второй функций), а также

конец (смерть, равносильная самоубийству, после третьего греха; просьба к чистому юноше совершить убийство) напоминают эпос Старкатера, в то время как характеристики второго (Iphitos) и третьего (Iole) функциональных грехов ближе ко второму (Namuci) и третьему (Ahalyā) грехам Индры; в частности, грех третьей функции - это половая распущенность, как у Индры, а не продажность, как у [Старкатера](#)⁵. Столь же близка индийской концепции (Индры) тема переменных "потерь", которые являются следствием и наказанием за три греха: потеря Индрой *теджаса*, затем *бала* (психической силы, физической силы) после грехов первой и второй функций имеет тот же смысл, что и потеря Гераклом психического здоровья, затем физического здоровья после грехов того же ранга. Просто у Индры три невосполнимые потери в сумме эквивалентны уничтожению, тогда как у Геракла первые две потери восстанавливаются, и только третья, *ab integro*, должна привести к смерти. Однако не стоит делать выводы из этих частичных совпадений: индийцы, германцы и греки умели сплетать сходящиеся вариации на одну и ту же эпическую основу, и сюжет легко наводит на мысль об определенных противопоставлениях и причинно-следственных связях. Но сначала должна была появиться основа, и наша цель - просто отметить ее существование в этих трех областях. Несмотря на варианты, несмотря на обилие вариантов, которые Греция представляет здесь, как и во всех своих легендах, несмотря, в частности, на заметные сдвиги, которые мы иногда наблюдаем в эпизоде Ифитоса (второй грех) в карьере героя, эллинисты, возможно, захотят сохранить этот новый элемент объяснения и считать, что, по сути, с самого начала, до своего развития, история Геракла была отмечена этими тремя идеологически взаимозависимыми эпизодами, в их известной форме или в других эквивалентных формах. В любом случае, труднее понять, как поздние составители могли заново изобрести такую структуру в то время, когда память о древней, доисторической трифункциональной структуре была, безусловно, утрачена.

Таким образом, тема "трех функциональных грехов воина" была распознана в трех великих эпосах, слишком удаленных друг от друга географически и имеющих слишком специфические характеристики, чтобы можно было предположить сложное взаимодействие заимствований, и к 1969 году ее можно было считать унаследованной от индоевропейских времен. С тех пор досье пополнилось. Даниэль Дюбюиссон не только распознал его в карьере героя второго великого индийского эпоса, "Рамаяны", но и засвидетельствовал в Риме, у осетин и в Уэльсе. Римская версия оригинальным образом сочетает "царский грех" - *superbia* - и три функциональных греха воина. В двух других версиях такого сочетания нет, но их объединяет то, что герой грешит через функции в порядке возрастания - III, II, I.

V

Последние Тарквины, отец и сын

В Риме это были ошибки, которыми ознаменовалось правление Луция Тарквина, последняя из которых оказалась роковой. Но в этих общих рамках сочетались еще две темы. С одной стороны, анналисты воспользовались возможностью подчеркнуть или, скорее, осудить одну из черт этрусской морали, которую латиняне не одобряли: автономию сыновей по отношению к отцам, ведущую к своего рода соуправлению, к семейной со-ответственности.

С другой стороны, они объединили и осудили в едином порицании две темы, родство и различие которых мы подчеркивали в "Йиме" и "Яяти": грех царя, который заключается в гордыне, и *три* греха воина, которые распределяются по трем функциям. По первому вопросу я отсылаю вас к моей заметке "La piété filiale", опубликованной в *Mariages indo-européens*, 1979, pp. 299-301. Что касается второго.

Последним Тарквином был *Суперб*, и авторы множат оправдания этого прозвища, все, к тому же, относящиеся к внутренним делам Рима, к отношениям царя и граждан. Он представляет собой тип тирана, ὑβριστής. Если придерживаться Тита Ливия, то подсказки многочисленны. Уже в I, 46, 2 - это его *spes adfectandi regni*, его пыл, *animus*; в 46, 8, в 47, 2-6 - это желание править, возбужденное *фурией* его жены Туллии, и, наконец, в 48 - убийство Сервия и узурпация. В 49 году он стал королем:

Затем началось правление Луция Тарквина, за поведение которого его прозвали Превосходным, потому что, будучи зятем, он отказался похоронить своего тестя под предлогом, что сам Ромул не был похоронен, и потому что он предал смерти ведущих членов Отцов, которые, по его мнению, встали на сторону Сервия. Затем, понимая, что пример его узурпации может привести к обратному результату, он окружил себя вооруженными людьми [...]. Не надеясь ни на что от привязанности граждан, он лишь страхом обеспечивал свое правление и, чтобы напугать еще больше, сам, один, без адвоката, судил дела о смертной казни, что позволяло ему убивать, ссылая и грабить не только подозреваемых или врагов, но и тех, чьим имуществом он мог только помыкать. Сократив таким образом число сенаторов, он решил не принимать новых, чтобы дискредитировать их орден своей ничтожностью и предотвратить свои притязания. По сути, он стал первым царем, который перестал советоваться с сенатом по любому вопросу. Он делал и отменял все в своем доме, с сотрудниками по собственному выбору, не советуясь ни с народом, ни с сенатом.

Чуть позже латинский вождь, ставший жертвой наглости Тарквина, оправдывает свое *имя* следующим образом (50, 2): "*An quicquam superbius esse quam ludificari sic omne nomen Latinum?*". И возмущение этого латинянина как раз касается отношений между отцом и сыном. Но к *superbia* уже примешивается другой тип вины.

В начале своего правления Таркин созвал лидеров латинских союзников у священного леса Ферентины. Он опоздал на встречу на целый день, и один из присутствующих, представитель Ариция Турнус Гердоний, возмутился и стал бурно протестовать. Вечером прибыл Таркин. "Наступила тишина", - говорит Ливий (50, 8-9), и окружающие посоветовали ему объяснить свою задержку. Он сказал, что, будучи выбранным в качестве арбитра между отцом и сыном, он был задержан задачей примирить их и что, поскольку день был занят этим делом, он откладывает до следующего дня то, что он должен сказать им. Но даже это оправдание, как сообщается, не заставило Турнуса замолчать. Он сказал, что нет ничего быстрее, чем спор между отцом и сыном, и что достаточно сказать всего несколько слов: "Если сын не слушается отца, он получит вину! Итак, если Таркин был превосходен в глазах Рима, то он был не менее превосходен и в глазах латинян, с добавлением того, что он применял бытовую мораль, противоположную их собственной.

На этом дело не закончилось. С этого момента именно во "внешней политике" по отношению к латинянам должны были быть совершены три греха. Таркин один совершил первый, против Турна Гердония; он сотрудничал со своим сыном во втором, и только его сын совершил третий, что привело к падению его отца и быстрому исчезновению "Тарквинов".

Три функциональных греха, повторяем мы, хотя индоиранская модель ожидает от царя только одного - *супербии*, которую он носит в своей *фамилии*. Такое смешение двух тем отчасти объясняется двойственной природой, приписываемой персонажу.

Таркин, безусловно, был царем, нестандартным царем, *iniussu populi ac senatus*, но царем. Его "Superbus" в первую очередь ощущали на себе римляне, которые страдали от управления своим городом и от роскошных зданий, которые им приходилось строить. Что касается "внешней политики", то он совершил великие дела и продолжил дело своих предшественников с таким успехом, что даже его римские жертвы находили в этом утешение, гордились этим и не помышляли о восстании, как прямо заявляет Ливий (53, 1):

Если, будучи царем в мире (*rex in pace*), Таркин не соблюдал закон (*iniustus*), он был неплох как полководец (*dux belli*). Он даже мог бы сравняться с предшествующими ему царями в этом таланте, если бы пороки, которые он проявлял в других областях, одновременно не оскорбляли его достоинства.

И Тит Ливий перечисляет (53, 2-3): прежде всего, грабительскую войну, которую он начал и которую историк, очевидно, считает необходимой; захват Суэссы Пометии, добыча из которой позволила бы ему построить "храм, достойный царя богов и людей, достойный Римской империи, достойный также *майесты* этого места". Таким образом, в "Тарквине" не *rex* взывает к похвале, а *dux*, как в войне, так и в том, что, начиная с античности, готовило ее или продолжало, - в дипломатии. Таким образом, не меньше и не больше, чем *rex*, именно *dux* будет участвовать в серии грехов, в которой к нему вскоре присоединится его сын Sextus, который появляется только в двух военных сценах, где он, как офицер, более активен, чем его отец, или единственный активный. Автономность, которую этруская мораль признавала за сыном, здесь приводит к парадоксальному результату - тесному объединению двух поколений в злодеянии, превращая его в двуглавого виновника.

Первый грех, совершенный только царем Луцием Тарквином, касался отношений между отцом и сыном (Titus Livius, I, 50-52):

Этот грех - прямое следствие горячего спора, который он только что затеял с Турнусом д'Арисси. Уязвленный уроком отцовской власти, полученным от Турна, он решает потерять его. Ночью с помощью нескольких арикийцев и подкупленного раба он тайно проносит в дом Турна оружие. На следующий день в собрании латинян он обвиняет его в заговоре против своей жизни и против представителей других городов с целью захвата всего Лациума. Было решено обыскать его дом, на что он с готовностью согласился, так как был невиновен. Но при обыске было найдено оружие. Возмущенное собрание осудило его, не выслушав. По мнению одних, его похоронили заживо (Денис Галикарнасский), по мнению других - утопили *poio genere leti*, под перилами, заваленными камнями (Тит Ливий, I, 51). В разгар всеобщего волнения Тарквину не составило труда не только возобновить, но и укрепить в своих интересах соглашения, заключенные с латинами предшествовавшими ему законными царями, и он немедленно создал путем слияния армию из смешанных римлян и латинов, организованную по римскому образцу.

Таким образом, в порядке суверенитета он получил преимущество, но морально, какой ценой: ложное обвинение, подкрепленное фальсифицированными доказательствами, несправедливый приговор, жестокий приговор, договор, вымогаемый на необоснованных

эмоциях. Он *митрадрук* по всей линии "*фидес*" первой функции: попирается мораль, реальный и формальный закон.

Второй грех, совершенный Луцием Тарквином и его сыном Секстом (Livy, I, 53-54):

В начавшихся сразу после этого войнах, хотя Суэсса Пометия, столица вольсков, была легко и с честью взята, Габиес, латинский город в трех лигах от Рима, устоял. Штурм был отбит, и царь Таркин не захотел его осаждать.

Именно тогда, рассказывает Денис (IV, 55, 1), его старший сын по имени Секст, сообщив отцу, и только ему, о задуманном им плане, который, каким бы смелым и опасным он ни был, не казался ему невыполнимым, получил от отца полную свободу действий (Тит Ливий I, 53, 5 резюмирует: *ex composito*).

Следуя теме военного фольклора, уже использованной Геродотом, Секст притворяется, что его преследует отец. Он предстает перед габиями как дезертир, покрытый шрамами, а Таркин притворяется, что оставил войну, чтобы посвятить себя строительству Капитолийского храма и другим важным работам. В Габиях "он жаловался на жестокость отца, который, не удовлетворившись обезлюдением Курии, теперь нападал на свою собственную семью. Избежав нападений отца, он не видел для себя иного спасения, кроме как в рядах врагов Луция Тарквина". Отказ от войны, добавил он, был лишь притворством, и рано или поздно им придется пережить новые нападения. Габияне позволили себя убедить и даже растрогать: они были столь невысокого мнения о римском царе, что не удивились, увидев, как тот напал на своего сына. Они приветствовали прибытие Секста, убежденные, что благодаря ему война вскоре переместится от ворот их города к стенам Рима.

Принятый в собрание, он вел себя умело, соглашаясь по всем вопросам, кроме войны, со старейшинами, у которых, по его словам, было больше опыта, но оставляя за собой советы по войне, где его непосредственное знание обеих сторон давало ему, по его словам, высшую компетентность. В согласии с отцом он умножал стычки и набеги с войсками молодых габийцев, которые всегда заканчивались победой. Настолько, что его поставили во главе операций, и все, стар и млад, граждане и солдаты, клялись ему: Таркин-отец был не более могущественен в Риме, чем его сын в Габии.

Добившись такого влияния, Секст, казалось бы, может легко все уладить: он - хозяин армии и города. Но летописцы приправили это событие, несомненно, чтобы Тарквины чувствовали себя более ответственными, добавив еще одну деталь греческого фольклора: Секст посылает гонца к своему отцу, чтобы узнать его приказы. Царь ничего не отвечает, но, прогуливаясь с гонцом по саду, он разбивает своей палкой головки самых высоких маков. Гонец считает, что не справился со своей миссией, и возвращается в Габис. Секст, напротив, знает, как истолковать эту сцену (Livy, I, 54, 8-10):

Ясно читая в этих бессловесных жестах волю и приказы отца, Секст приказал убить первых граждан, одних обвинив перед народом, других воспользовавшись их непопулярностью. Многие были убиты официально, другие, которых было не так легко осудить, были убиты тайно. Некоторые уезжали по собственному желанию, другие были вынуждены отправиться в изгнание. Имущество всех изгнанных или преданных смерти было разделено по жребию. Эти распределения, эта добыча означали, что, когда приманка частного интереса притупила

чувство общественного несчастья, в один прекрасный день Габиес без боя сдался римскому королю.

Рассказ Дионисия Галикарнасского, сильно обветшавший, имеет тот же смысл, но историк вставляет дублет из истории Турна Гердония - мы еще вернемся к этому - и подчеркивает, как умело Таркин воспользовался этой позорной победой: он не прибег к насилию, заключил мирный договор с габиями и удалился, сделав Секста царем.

Так Таркин и его сын получили второе преимущество, важное для них и для Рима, и на этот раз в войне, во второй функции. Но сделали они это не откровенными и прямыми средствами воинской морали. Они заменили обманом битву, которую не смогли выиграть: Габии были захвачены изнутри, при этом их армии не пришлось выполнять свою работу. Этот эпизод - наглядная иллюстрация того, что запрещает воинская честь: побеждать с помощью обмана и предательства, заменяя силу и доблесть нелояльным коварством. В ряде уже приведенных примеров "трех грехов воина" именно такую форму принимает грех второй функции: Индра заключает договор о дружбе с Намуци и, отступив от условий договора, обезглавливает его; Геракл убивает Ифитоса, отвлекая его внимание и сбрасывая с вершины башни. Конечно, иногда вина бывает иной: Старктер, когда его царь только что был убит в бою, присоединяется к беглецам, вместо того чтобы организовать сопротивление. Но все это относится к одной категории: отказ сражаться на равных или бегство - формы трусости. Что касается деталей, то, как отмечает сам Денис, не имеет особого значения, что сцена с Габисом состоит из фрагментов, взятых из греческой традиции: как и во всех подобных случаях, греческие фрагменты были выбраны потому, что они дешевле отвечали тому, что можно назвать "зовом шаблона", иллюстрировали, в сочетании или в оппозиции к другим эпизодам, урок, который нужно было преподать, или завершали картину, которую нужно было нарисовать.

Третий грех, совершенный Секстом Тарквином единолично, но в знак солидарности с династией (Тит Ливий, I, 57, 60):

Вскоре после этого жадность Тарквина обратилась на Ардею, латинский город на этрусской границе, потому что она была богата, а он истратил все свои сокровища на пышные постройки. Поэтому он осадил Ардею. Секст, царь Габии, был в армии своего отца. По словам Тита Ливия, его вместе с другими офицерами отправили в Коллатис, где он был принят в доме одного из своих двоюродных братьев, Тарквина Коллатина. Через несколько дней, в отсутствие Тарквина Коллатина, он вернулся один и ночью, когда все уже спали, вошел в комнату хозяйки. Она отказывалась, сопротивлялась, пока он не пригрозил шантажировать ее тем, что убьет ее и положит рядом тело рабыни, чтобы заставить поверить в самый позорный адюльтер. Она сдается, но мы знаем, что происходит дальше: на сцену выходит Брут, казнит Тарквинов, и Порсенна, воодушевленная храбростью римлян, бросает попытки восстановить их.

Помимо "Тарквина в Риме", то есть его тирании и основания, эти три эпизода, сменяющие друг друга, составляют всю историю его правления.

На выявленную мною трифункциональную структуру можно возразить, что, какова бы ни была взаимозависимость отцов (Р) и сыновей (F), особенно этих двух Тарквинов, скандальных для римлян, грешник физически не один и тот же в трех эпизодах: сначала Р,

затем Р + F, наконец F. Я не думаю, что эта трудность реальна. Повествование заботится о том, чтобы сын практически присутствовал в первом проступке, будучи самым предметом общего обсуждения, которое его провоцирует, а отец тем более присутствует в третьем проступке, потому что именно он страдает от первых последствий. С другой стороны, не ограничиваясь отдельными людьми, Рим намерен отвергнуть Тарквинов в целом, включая вскоре и мужа Лукреции, Тарквина, который, став жертвой своего кузена Секста, внес не меньший, чем Брут, вклад в отмену царской власти. Таким образом, тема трех грехов и окончательного наказания, похоже, была применена "к Тарквинам".

Конечно, возможно, что существовал вариант, в котором грешником во всех трех случаях был сын, один или почти один. По крайней мере, именно это мы сначала склонны предположить, когда видим, как Денис Галикарнасский (IV, 57) вводит в дело Габиса - грех против воинской морали - поступок Секста, который является всего лишь дублетом дела Турна Гердония - греха против правды и человечности: После загадочной консультации с отцом он действительно сносит головы самым знатным людям города, но, если хотите, накладывает на них еще больше: против самого знаменитого, Антистия Петро, он вынашивает план; он фабрикует фальшивую переписку между отцом и последним, скрепляет ее печатью отца, а затем обнаруживает ее в доме несчастного. Удивленный и неспособный оправдаться, Антистий Петро был забит камнями до смерти. Затем Секст Таркин приказал своим людям занять ворота под предлогом предотвращения побега заговорщиков, и, переходя из дома в дом, его *спутники* расправились с лучшими горожанами. Предупрежденный гонцом, Таркин и римляне проходят через удобно открытые ворота и без боя занимают город. Можно было бы подумать, что в раннем варианте первый грех в таком виде и второй, за который в первую очередь отвечает Секст, были объединены в одном эпизоде, но это маловероятно: подобное смешение, даже путаница, двух из трех эпизодов противоречит понятию структуры, трехфункциональной основы. Более вероятно, что Денис, желая удлинить и драматизировать свое многословное повествование, выделил первый грех, который традиция отводила отцу, чтобы сделать его главным эпизодом второго греха.

Например, таблицу грехов Индры (см. выше, с. 322 и 332-333) можно сравнить с таблицей грехов Тарквинов:

Indra :	Les Tarquins :	
	le père	le fils
1. Contre la religion et la morale : meurtre d'un parent-brahmane.	<i>superbia</i> 1. Contre le droit et la morale : meurtre d'un chef latin qui lui fait un juste reproche.	
2. Contre l'honneur guerrier : combat loyal remplacé par une tromperie.	2. Contre l'honneur guerrier : attaque loyale remplacée par une tromperie.	
3. Contre l'honnêteté sexuelle : viol d'Ahalyā	3.	Contre l'honnêteté sexuelle : viol de Lucrèce.
Conclusion : Indra presque anéanti.	Conclusion : La royauté des Tarquins détruite.	

À quoi s'articulent aussi les tableaux de ce qui suit
cet anéantissement :

Naissances successives des cinq Pāṇḍava fonctionnels à partir des morceaux d'être perdus successivement par Indra.	En conséquence de l'expulsion des Tarquins, apparition successive des grands Romaines fonctionnels (<i>ME</i> III, p. 283-291) pendant la guerre de Porsenna, culminant dans l'exploit de la Romaine Clélie (cf. <i>Esq.</i> 52).
Mariage des cinq Pāṇḍava avec une seule femme : Draupadī, qui bientôt le sauvera.	

VI

Три греха Сослана и Гвинна

Все мифологические или эпические воплощения темы трех функциональных грехов, проанализированные до сих пор, с искуплением или окончательным спасением или без них, проходили через функции в смысле I II III, с грехом третьей функции, в форме продажности (Старкэтер) или сексуального проступка (Индра, Сисупала, Геракл, Секст Таркин), завершающим повествование. Те, что остались - условно - для нашего рассмотрения, идут в обратном порядке, III II I, кульминацией становится грех, который иерархия функций, по-

видимому, должна отметить с наивысшей серьезностью: сексуальное преступление того же типа, что и у Индры или Секста Тарквина, затем следует несправедливый или жестокий бой и, наконец, святотатство.

В народном эпосе осетин Кавказа, последних потомков античных скифо-сарматов, во втором поколении встречаются два героя, примерно соответствующие типу Ваю-Бхимы и Индры-Арджуны. Оба они совершают подвиги против великанов и защищают свое общество - нартов. Если один, Батрадз, как и Бхима, допускает некоторые излишества в использовании своего приза - [силы1](#), то другой, Сослан (или Сосырыко, Sozryko), является образцом не рыцаря, а доблестного человека. Большую часть его цикла можно прочесть в моей "*Книге героев*", 1965, с. 69-147, в переводе с *нартовского* "Орхоникидзе", 1946 (2th изд. 1949).

Однако этот герой, которым гордится память осетин - ибо народ не сомневается, что он существовал, - а также, по заимствованию, их черкесских и абхазских соседей, в исключительных случаях совершает ряд непростительных промахов. В моем сборнике *Légendes sur les Nartes* приведены три варианта, первый из которых, собранный еще в 1871 году Ĵ antemir Šanaev, останавливается на третьем эпизоде (1930, р. 92-93). Я воспроизвожу вариант из "*Книги героев*", с. 102-110:

Первый грех: Сослан претендует на сестру Тот(й)радза.

У Алимбега из рода Алæгатаæ было семь сыновей и только одна дочь. Шесть его сыновей погибли, как и он сам, от рук Сослана, и вместе с дочерью остался лишь маленький мальчик в колыбели. Именно Сырдон дал ребенку имя: он назвал его Тотырадз, сын Алимбега. Теперь у Тотырадза был лоб из чистой стали, а днем он рос на ладонь, а ночью - на пролет. Сослан решил истребить этот род. Он вызвал городского глашатая и сказал ему:

"Пойдите и объявите всем нартам: "Через неделю, в ближайшую пятницу, мы будем играть на площади Игр, и у каждой семьи, которая не пришлет игрока, в наказание будет взята в рабство девушка"".

Глашатай огласил все три части деревни:

"Через неделю, в следующую пятницу, молодые люди будут играть на площади Же, и у каждой семьи, которая не пришлет игрока, заберут девушку в наказание за то, что она поработила их.

Когда мать Тотырадза, все еще одетая в траур, услышала эту новость, она пролила обильные слезы и подошла к колыбели, где спал ребенок.

"Да не простит тебя Бог, Сослан! Ты знаешь, что в доме Алимбега не осталось ни одного мальчика, который мог бы ходить! Тебе нужна голова последнего мальчика, который у меня остался!"

Ребенок проснулся:

"В чем дело, мама? Почему ты плачешь?"

- Напрасно, мой дорогой сын, - ответила она, потому что не хотела говорить ему правду.

Но ребенок настаивал.

"Как я могу не плакать, мой бедный малыш? Все сыновья, что были у меня до тебя, погибли вместе с твоим отцом от рук Сослана. У меня остались только ты и твоя сестра, и он решил поглотить и тебя. В следующую пятницу, объявляет он, любой дом, который не отправит игрока на игровую площадь, будет наказан тем, что возьмет в рабство девушку. Поскольку у нас не осталось мальчиков, способных ходить, твою единственную сестру заберут у нас.

- Не бойся, мама, я пойду играть с могучими Нартами на площади Жё. Я не приму этот позор: оштрафовать мою единственную сестру!

- Солнце мое, если бы ты был достаточно взрослым, чтобы ходить на игры Нартов, мои дни не были бы такими мрачными!

- Пусть меня больше не называют сыном моего отца, если я погублю свою единственную сестру! Не зря ли Сырдон, сын Гетæга, назвал меня Тотырадзом, сыном Алымбега?"

(Далее следует обычная народная тема младенца, который разбивает половицы своей колыбели, вскакивает и требует, чтобы мать показала ему, где конь и оружие его отца. Итак :)

Тотырадз хлестнул своего коня, который перемахнул через забор, затем развернулся и хлестнул его обратно во двор. Он пустил его в галоп.

Подожди, мой малыш, не уходи так быстро, - крикнула его мать. Я должна рассказать тебе, как узнать человека, который сожрал твоих братьев и твоего отца, когда ты его увидишь. Когда ты придешь на площадь Же, внимательно посмотри на людей и выбери того, у кого ноги подгибаются, глаза большие, как сито, два глаза на одном глазу и борода, как ежовые перья: это тот, кто сожрал твоего отца и твоих братьев!

Ребенок покинул деревню, занимаясь акробатикой на своей лошади.

Наступила пятница, назначенная для Нартских игр. Вся молодежь собралась на площади Же; только дом Алимбега никого не прислал.

Начались игры. Молодые нарты состязались в мастерстве, но победителем всегда оставался черный всадник Сослан. Вдруг что они увидели? Из деревни выплыл шар из черной тучи, а над ним летали черные вороны... Нарты остановились в изумлении. Сырдон посмотрел всеми глазами и сказал:

"То, что вы принимаете за облачный шар, - не облако, а серый конь Алимбега из рода Алæгатæ, несущийся к вам, раздувая рот и ноздри. То, что вы называете черными воронами, - это не вороны, а комья земли, которые его копыта вздымают над ним.

- Странно: лошадь идет сама по себе, всадника не видно...

- Там всадник, - ответил Сырдон, - и вы не скоро его увидите!

Их удивление возросло, когда они обнаружили всадника, который был не выше седельного дерева. Как, подумали они, он осмелился сесть на прославленного коня Алимбега?

Однако тут появился всадник. Он приветствовал их.

"Мир и счастье твоим играм, гордый юный нарт!

- Доброго дня тебе, Тотырадз, сын Алымбега из Алæгатæ!" - ответил Сырдон, который дал ему свое имя.

Тотирадз скакал на своем коне среди молодых нартов, высматривая своего напарника. Его взгляд упал на Сослана, и он узнал человека, которого описывала ему мать.

Что ж, Сослан, - сказал он, - все зависит от нас - от тебя и от меня!

- Собака, сын собаки! У тебя до сих пор капает молоко изо рта, и ты хочешь, чтобы я играл с тобой? Что бы обо мне сказали, увидев такое зрелище?

- Вы должны играть против меня!

- Что ты поешь, сын Алимбега? Я скормлю твою плоть птицам, а твои кости - собакам!

Тотирадз не слушал.

"Это неважно, давайте играть!

- Вы же сами этого хотели!"

И Сослан сел на коня.

Не успел начаться бой, как лошадь Сослана споткнулась и упала. Не теряя времени. Тотырадз ударил Сослана наконечником копья. При этом зрелище началась давка, все думали только о том, как спастись от верной смерти. До самого вечера Тотырадз, все еще верхом на коне, носил Сослана на конце своего копья, не позволяя ему ни разу коснуться земли: "Ты убил моего отца и моих братьев, - сказал он ему, - теперь моя очередь убить тебя, тебе от меня не уйти!

Когда наступил вечер, Сослан умолял его:

"Ты должен убить меня, я знаю, но пощади меня на этот раз и дай мне время снова увидеть свою семью. Через неделю, в следующую пятницу, давайте встретимся в Норд-Секе, в Задней деревне, на кургане, где вершится правосудие, и будем сражаться человек против человека".

Они дали друг другу слово, и Тотырадз отпустил Сослана: "Я дам тебе это время", - сказал он ему и, хлестнув коня, поехал домой.

Второй грех: Сослан побеждает нечестным обманом.

Опустив голову и подняв плечи, Сослан отправился на поиски Сатаны и с такой яростью бросился на свое сиденье, что все четыре ноги подломились.

"Что с тобой, сын мой, которого я не родила? Тебя обидели? Ты болен?" - спросил Сатана.

- Увы! Я жестоко наказан за свои излишества! Весь день мальчишка из Алимбега издевается надо мной, ходит вокруг меня на конце своего копья, не давая мне коснуться земли. Как я смогу одержать над ним верх, ведь он уже сильнее меня? Если он вырастет, мне конец.

- И тебе придется встретиться с ним снова? спросила Сатана.

- В следующую пятницу я дал ему слово. Мы должны встретиться в Норд-Секе, в Задней деревне, на кургане, где вершится правосудие, и сразиться как мужчина против мужчины. Я не нарушу своего слова, и он убьет меня.

- Так что не бойтесь. Раз уж у нас впереди столько времени, я сумею вытащить тебя из беды. Быстро вставай и принеси мне достаточно свежих волчьих шкур, чтобы сшить плащ, а потом отправляйся на небо к Курдалегону и попроси его сделать для тебя сто колокольчиков и бубенчиков. Когда ты все это найдешь, тебе нечего будет бояться.

Сослан отправился в путь и вскоре принес Сатане достаточно свежих волчьих шкур, чтобы сшить пелиссе. Она дубила шкуры, а ее игла сшила для Сослана плащ. Затем он отправился к Курдалегону, и Курдалегон выковал ему сто колокольчиков и сто бубенчиков, каждый со своим звуком, которые он также подарил Сатане.

Когда настал день встречи, Сатана привязала к гриве коня сто колокольчиков и сто бубенчиков, отделанных лоскутами ткани всех форм и цветов; она заставила Сослана надеть плащ из волчьей шкуры, шерстью наружу, и сказала ему:

"Отправляйтесь туда, куда вам надлежит идти, так, чтобы вы прибыли первыми, и поставьте своего коня за курганом. Я создам вокруг тебя густое облако, которое покроет тебя и сделает невидимым. Когда сын Алимбега прибудет в свой черед, он остановится на вершине кургана и, не видя ничего, кроме облака, воскликнет: "Эй, Сослан, где ты? Сегодня наш день, приди и сразись!" Не показывайтесь, потому что к этому времени голова его коня будет повернута в вашу сторону. Он подождет немного, а потом снова крикнет: "Эй, проклятый клятвопреступник, где ты? У нас сегодня свидание, приди и сразись!". Пока не показывайтесь, потому что в этот момент он зайдет с фланга, и вы ничего не сможете ему противопоставить. Он крикнет в третий раз: "А как же твоя клятва, Сослан? Ты не посмел приехать, ты солгал своему слову!" И повернет своего коня лицом к деревне. Так что приложите все свои силы. Ведь его коня вскормили дьяволы, он боится волчьих шкур, и когда ваш конь внезапно появится рядом с ним со своим разношерстным отрядом и звоном бубенцов, никто не сможет его удержать, и он унесет своего всадника галопом перед вами. Бейте врага в спину, ибо спереди он - чистая сталь и неуязвим".

Сослан пришел к месту встречи намного раньше намеченного срока. Он спрятался за курганом, и Сатана накрыла его густым облаком, которое сделало его совершенно невидимым с вершины. Затем появился Тотирадз. Повернувшись к облаку, он крикнул:

"Приди и сразись, Сослан, сегодня день нашей встречи!"

Не видя ни Сослана, ни кого-либо другого, он долго ждал, а потом, встав боком к облаку, снова закричал:

"Эй, Сослан, ты где? Сегодня у нас свидание, приходи и дерись!"

Сослан не показывался. Другой подождал еще мгновение, а затем повернул коня лицом к деревне:

"А как же твоя клятва, Сослан? Сегодня был день, когда мы должны были сражаться, а ты солгал своему слову. Отныне ты будешь лжесвидетельствовать на глазах у всех нартов!"

И он ушел. Тогда Сослан, словно коршун, появившийся из высокой травы, вышел из облака и крикнул Тотырадзе

"Вот он я! Я не нарушил своего слова! Ждите меня!"

Сын Алымбега хотел развернуть коня, но как только животное увидело волчью шкуру и пестрые лохмотья, услышало концерт ста колоколов и ста колокольчиков, оно понеслось за всадником, как безумное... Тотырадз хотел остановить его, но уже не мог им управлять. Он

изо всех сил потянул за уздечку, и она порвалась. Он схватился за гриву, и она осталась в его руках, но лошадь не остановилась. Он наклонился вперед, схватился за оба уха, и кожа лошади прорвалась до самого седла. А лошадь скачет дальше.

Непослушный зверь, - закричал его хозяин, - куда ты бежишь, раз я его не боюсь?

Наклонившись вперед еще больше, он схватил его за нижнюю челюсть. Она тоже рвалась к его груди, а лошадь не сбавляла скорости...

Но стрела Сослана уже пронзила спину Тотырадза, а затем копье ударило его между плеч. Он покатился по земле и сдался, а Сослан рысью побежал домой.

Третий грех: святотатство Сослана.

(После трогательной сцены почестей и скорби - мать, увидев рану на спине трупа, сначала думает, что он сбежал, а потом видит на коне многочисленные следы усилий, которые она приложила, чтобы удержать его, - Тотырадзе ритуально хоронят).

Они отнесли труп на кладбище и похоронили его среди других умерших. В течение всего года его мать совершала обычные [жертвоприношения](#)²: каждую пятницу вечером она ходила на могилу с праздничным подносом. В один очень холодный день Сослан пришел к несчастной женщине и сказал ей:

"Я так хочу пить, дайте мне что-нибудь из ваших напитков!"

Сквозь слезы она бросила мрачный взгляд на своего врага:

"Горе твоей дерзости! Да будет сломлена твоя сила! Ты сам пожрал их, а теперь пришел съесть еду, которую я им принес!"

С боку его лошади. Сослан ударил женщину, опрокинул вазы, разбросал еду и ускакал, смеясь.

Она лежала, уткнувшись лицом в могилу, и рыдала:

"Страшная сила Сослана никогда не будет сломлена, сын мой! Сегодня ночью он использовал ее, чтобы разбросать еду, которую я пришел предложить тебе..."

Но слезы матери вырыли яму в могиле, и солнечный свет сам пришел к маленькому Тотырадзе, сыну Алымбега.

Для этого третьего эпизода существуют менее неприятные варианты, но они, безусловно, "отретушированы", поскольку смерть Сослана-Созырыко при совершенно иных обстоятельствах - устойчивый эпизод в традиции. Вот краткое изложение одного из этих вариантов (*Légendes sur les Nartes*, 24 b, p. 92-93, краткое изложение *Памятники народного творчества Осетин*, 1. *Нартовские народные сказания*, Владикавказ, 1925, №20, с. 100-113):

В течение всего года, в обычные дни, мать Тотрадза ходит делать подношения и стонет на могиле сына. В последний день мимо проходит Созырыко, оскорбляет бедную женщину и разбрасывает подношения. В трогательной речи мать жалуется мертвецу.

Тотрадз получает разрешение от начальника мертвых Барастыра выйти на улицу между восходом и закатом солнца. Он тут же отправляется к матери и говорит: "Бог услышал твою

молитву, вооружи меня! Она дает ему стрелы и доспехи, и он снова садится на своего дьявольского коня - которого он не так сильно изуродовал в первом поединке, как в предыдущем варианте, - и мчится прямо на Созырыко. Они обмениваются вызовами: "Нет, Созырыко, - говорит реваншист, - это еще не конец! - В таком случае, очень жаль тебя! После долгой борьбы Тотрадз убивает Созырыко стрелой, отрубает ему правую руку и несет ее матери: "Это рука человека, который пил мою кровь и оскорблял тебя!

Его мать спела радостную песню и обещала делать ему подношения, как мертвому, и молиться ему, как ангелу; затем она сказала ему: "Теперь отнеси эту руку к трупу Созырыко: таков обычай нартов, солнце мое; мы не хороним мертвых с неполным телом. Я довольна тобой.

Тотрадз отводит руку к трупу, а затем возвращается к мертвым. Поскольку солнце уже почти село, Барастыр с трудом принимает его. Но Тотрадз молит Бога остановить солнце, и Бог исполняет его просьбу. Теперь Тотрадз находится среди мертвых до дня Великого суда.

Заключение.

"До дня Великого суда...". Эти последние слова должны указывать на более отдаленную развязку: что произойдет на Страшном суде? На этот вопрос отвечает вариант, переведенный в *"Книге Героев"*:

Когда Сослан обманом застиг его врасплох и убил, наступит день, когда среди мертвых вновь начнется поединок между Тотырадзом, сыном Алимбега из Алегатæ, и стальным героем Сосланом из Айхсæртæггатаæ. И это будет не обычный поединок. Мертвые будут стекаться на это зрелище. Чтобы лучше видеть, они заберутся на мишени, установленные для их погребальных игр, на камни, украшающие их могилы, на лошадей, скачущих в их честь.

Функциональная природа каждого из этих грехов не нуждается в комментариях. А трифункциональное значение *целого* характерно именно для осетин, поскольку черкесский и абхазский варианты, претерпевая изменения, аналогичные тем, которые наблюдаются всякий раз, когда три функции обрамляют или пунктуализируют нарратив, заимствованный этими неиндоевропейскими народами, не сохраняют от [нихследов](#) никаких. Вот, например, западночеркесский вариант (абзах), опубликованный на рубеже веков (*"Сказания о нартах"*, н°24 с, А.Н. D'jačkov Tarasov, *Abadzexi (Zapiski kavkazskago otdela imp. russk. geografičeskago obščestwa*, 22, Tiflis, 1903, pp. 32-34, "Le Narte Sausuruk", - читается "Sawsəraq°a"):

В пяти строках в начале Сатанадж спрашивает своего сына Саусурука: "Что происходит в мире? Тот отвечает грубо, в прозе: "За ножницами следи, мать; не дело женщин знать, что происходит в мире". Сатанадж обижается: "Я вскормила тебя волчьим молоком, согрела дубовыми дровами, а ты так оскорбляешь меня!" Она берет ножницы, чтобы перерезать себе горло, но Саусурук кричит: "Ножницы, превратите себя в свинец, а ты, мать, стань твердой, как дуб!" Спасши мать, он стыдится, что издевался над ней, и рассказывает ей свое печальное приключение: он встретил нарта, который набросился на него, сбил с коня и собирался убить, когда он, Саусурук, попросил отсрочки. Нарты никогда не отказывают в отсрочке, - ответил тот, - будь завтра, в полдень, на горе Собер-Уаша...".

Сатанадж в отчаянии; сначала она идет убивать коня Саусурука, на которого возлагает ответственность: "Не убивай меня, - говорит конь, - положи свой талисман, сияющий как солнце, на грудь сына и накрой его тканью, чтобы не было видно. На моей голове, на гриве и

на хвосте завяжи сто сгустков. Если завтра мы не принесем тебе голову чужеземного нарта, обезглавь нас обоих.

Сатанадж последовал совету коня. На следующий день, прибыв на место встречи, Саусурук увидел своего противника; он раскрыл свой солнечный талисман, его конь затряс бубенцами; конь чужого нарта испугался, и Саусуруку удалось убить всадника, голову которого он принес своей матери. Горе, - плачет Сатанадж, - что ты наделал? Эта голова принадлежит твоему двоюродному брату: он единственный сын моей сестры, а его отцом был Ал'бедз, прославившийся на весь мир своей силой и доблестью.

Затем с семьей и богатыми подарками. Сатанадж отправился на поиски своей сестры. В тот же день приехали два странствующих барда и начали петь. Сестра Сатанаджа остановила их и спросила, знают ли они что-нибудь о ее сыне, и они рассказали ей все и уехали. Бедная мать бросилась за ними, но Сатанадж удержал ее. Она долго плакала и долго проклинала Сатанаджа и Саусурука, потом успокоилась, и Сатанадж ушел домой.

Мы видим, что третий эпизод, святотатство у гробницы с его непосредственными и эсхатологическими последствиями, исчез, а первый был заменен - все упоминания о "сестре" устранены - случайной встречей двух Нартов, один из которых должен свершить свою месть. Остался лишь эпизод с колокольчиками, привязанными к лошади.

Абхазские варианты, очевидно происходящие от черкесов, также исключают финальный эпизод, но при этом усиливают разницу в начальном эпизоде "Алтар Толымбек" - так называют осетинского Тотреш-Тот(й)радза, *алдар* = "благородный, господин") - это огромный всадник, который дважды на дороге не отвечает на приветствие, вежливо оказанное ему Сасрѣѣ. На третий раз он удостаивает его вниманием, но только для того, чтобы положить в карман и повесить на попону связанного коня героя. Затем он уходит под большое дерево, у подножия которого обычно отдыхает. После короткого разговора он отпускает своего пленника вместе с конем. Сасрѣѣ возвращается к своей матери Сатаней-Гуаше (по-черкесски *ġašie* - "госпожа"), которая советует ему пойти и спрятаться в яме у дерева, куда великан непременно вернется отдохнуть, но сначала повесить на чепрак своего коня тысячу колокольчиков и, когда его враг прибудет, выйти с неслышанным грохотом. (Это, кстати, чудесные колокольчики, которые Сатаней изготовил "кузнец с золотыми руками из металла большого котла нартов..."). Она советует, унизив великана и отдав его на милость, позволить ему уйти, не убивая его. Сасрѣѣ выполняет ее указания от пункта к пункту (*Приключения Нарта Сасрыквы и его девиантности братьев*, Москва, 1962, с. 194-200).

Этот обзор подтверждает, что только осетины на Кавказе, где трифункциональная идеология осталась активной, сохранили до наших дней четкое применение темы трех грехов воина. Но возникает новая проблема, когда мы понимаем, что в той форме, которую они придали этой теме, она любопытным образом напоминает у островных кельтов эпический эпизод, о котором мы, к сожалению, имеем лишь краткое изложение, вставленное в артурианский роман "*Кульвх и Олвен*". Я перевел перевод Дж. Лота (*Les Mabinogion*, 1913, I, p. 331-332) с подзаголовками для обозначения конспекта.

- *Первый грех*: похищение чужой жены.

...Крейддилат, дочь Ллудда Ллава Эрейнта, пошла в жены к Гвитиру, сыну Грейдиавла. Не успел он лечь с ней, как появился Гвинн сын Нудда и взял ее силой.

- *Второй грех*: пленение благородных вождей в несправедливой битве (ст. Заключение).

Гвитир, сын Грейдиавла, собрал войско и вступил в бой с Гвинном, сыном Нудда. Последний одержал победу и взял в плен Грейта, сына Глиннена, сына Тарана, Гвргвета Летльвма, Дывнарта, его сына; он также взял Пенна, сына Нетавка, Нвитона и Келедира Вилльта, его сына.

- *Третий грех*: нечестивое преступление

Он убил Нвитона, обнажил его сердце и заставил Келедира съесть сердце своего отца; в результате Келедир сошел с ума.

- *Заключение*:

Артур, услышав эту новость, отправился на север, вызвал Гвинна сына Нудда, велел ему отпустить знатных пленников (ст. 2) и восстановил мир между ним и Гвитиrom сыном Грейдиавла, при условии, что девушка останется в доме отца и ни один из соперников не будет пользоваться ею (ст. 1).

Каждый первый день мая до Судного дня между Гвинном и Гвитиrom происходила битва, и тот, кто побеждал в Судный день, забирал девушку.

Как видим, не наказан только третий грех, но логическая последовательность подсказывает, что именно он спровоцировал вмешательство Артура и лишил Гвинна результата первых двух неустоек. Наказание, которое может показаться нам недостаточным, но это наказание.

Возможно, Гвинн предусмотрел плохую судьбу для всех пленных принцев, поскольку третий грех, похоже, указывает на одного из них. В этом случае индийская легенда о Шисупале напоминает нам о жестокости его повелителя царя Джарасандхи, который ждал, пока у него наберется сотня пленных царевичей, прежде чем принести их в жертву (*ME II*, p. 96-108).

В этом эпизоде присутствует большое количество героических мифических персонажей: *Ллудд "с серебряной рукой"* и *Нудд*, первый - с прозвищем, напоминающим о приключениях, второй - с самим именем ирландского Нуаду; *Гвинн* остался своего рода демоном в современном фольклоре; *Таран* - громовержец, галльский Таранис. Кроме того, упоминание "всех первых дней мая до Судного дня" предполагает ритуальное сопровождение сюжета.

Наконец, этот эпизод, видимо, был известен, потому что он появляется в другом эпизоде (с. 284) с новой деталью. В списке женщин с золотыми ожерельями, которым Кулльвх просит сделать подарок, фигурирует "Крейддилат, дочь Ллидда с серебряной рукой, самая блестящая девушка на Острове Фортов и на трех соседних островах; из-за нее Гвитир сын Грейдиавла и Гвинн сын Нудда сражаются и будут сражаться каждый первый день мая до Судного дня".

Таблица поможет выделить связи.

Indra (I II III)	Soslan (III II I)	Gwynn (III II I)
tue un parent-brahmane	exige la livraison d'une jeune fille	enlève une femme mariée
gagne un combat déloyal	gagne un combat déloyal	gagne un combat injuste et excessif
possède une femme mariée	saccage les offrandes funéraires de sa victime	fait manger à un fils le cœur de son père, ce qui le rend fou
est presque anéanti	est tué par sa victime revenue des Enfers	est puni par Arthur
	duel au Jugement	duel annuel jusqu'au Jugement

VII

Смертельные случаи на войне

Даже будучи богом, воин по своей природе подвержен греху; в силу своей функции и ради общего блага он обязан совершать грехи; но он быстро переступает эту границу и грешит против идеалов всех функциональных уровней, включая свой собственный. Однако наше представление будет полным и соразмерным, только если мы рассмотрим понятие греха в его отношении к богам каждой из трех функций. (Я говорю "боги", потому что на земле грешат все виды людей, начиная с царя). Своеобразие бога-воина станет только яснее: Митра, Вару, по определению, не грешат; Асвины и не думают грешить; только Индра сталкивается и с искушением, и с возможностью совершить зло.

Как могли бы согрешить Митра, Варуха, как могли бы согрешить другие Адитьи? Они едины с *ṛtá*, моральным, а также космическим и ритуальным порядком, который они создали, который они сохраняют, за который они мстят. Более мягкий, более тонкий и успокаивающий у Митры, более строгий, ужасный даже у Варуши, именно всегда *ṛtá* является принципом действия этих богов и, если говорить о Варуше, почти что его страстью. Они меньше находятся в *ṛtá*, чем *ṛtá* находится в них. Итак, грех определяется только по отношению к *ṛtá*, по отношению к которой он есть нарушение, отрицание (*ánṛta*)¹. Какими бы удивительными они ни казались современному сознанию, действия этих богов согласуются с *ṛtá*. Насилие, внезапные припадки, безжалостные наказания Варухи и все, что роднит его, великого асура, с демоническими асурами, не являются грехами.

Как могли согрешить Асвины, находящиеся на третьем уровне? Вся их функция, вся их природа - быть благосклонными и благодетельными, σωτήρες, как греческие близнецы. Гимны, обращенные к ним, - это не более чем каталоги, последовательные упоминания о многочисленных заслугах, которые они оказали, своего рода эпинальские картинные листы, из которых мы, к сожалению, сохранили бы только назидательные и краткие легенды. С другой стороны, чтобы грешить, нужно противостоять *ῥτά*, и внимательный Абель Берганье уже заметил в прекрасном исследовании, посвященном "идее Закона", что эти боги, столь полезные, мало интересуются порядком в [мире](#)². Они знают только скромные частные случаи, Тель, и Тель, и Тель снова в тисках точной трудности. Ни поэт, ни читатель не задумываются о том, действуют ли они в соответствии с *ῥτά*. Несомненно, ведь они добры, но это неважно: план их деятельности, как и добрых святых тауматургов наших западных легенд, скорее благотворительный, чем справедливый.

Индра и его воины занимают совершенно иное космическое или социальное положение. Они не могут игнорировать порядок, поскольку их функция - охранять его от тысячи и одного демонического или враждебного предприятия. Но чтобы выполнить эту роль, они сами должны обладать и воспитывать в себе качества, которые очень напоминают недостатки их противников. В бою, под страхом поражения, они должны отвечать на дерзость, неожиданность, финты и вероломство действиями того же стиля, только более эффективными; пьяные или возбужденные, они должны приводить себя в нервное, мышечное и психическое состояние, которое умножает и усиливает их силы, преобразует их, но и обезображивает, делая их чужими в группе, которую они защищают; И прежде всего, посвященные Силе, они становятся триумфальными жертвами внутренней логики Силы, которая доказывает свою правоту, переступая границы, даже свои собственные, даже границы смысла своего существования, и которая убеждает себя в том, что она не только сильна перед лицом того или иного противника, в той или иной ситуации, но сильна сама по себе, самая сильная - опасная сверхценность для существа второго ранга. Восстания генералов и военные перевороты, резня и грабежи солдат и их предводителей старше самой истории. Вот почему Индра, по словам Стена Роде, "грешник среди богов".

Вспомним, однако, тот момент, значительный, в котором фатальность воина вновь обретает преимущество: когда *ῥτά* сама по себе сурова, бесчеловечна или когда строгое применение *ῥτά* превращается в *summum ius* западной максимы, выступать против *ῥτά*, реформировать или нарушать ее - это, конечно, грех с точки зрения Варуры, но, говоря языком людей, прогресс. В главе "*Mumpa-Varuma*" (VI, "*Nexum et mutuum*"), где некоторые факты римского права (§ 3) подверглись легкой обработке, но где все остальное и общее направление являются действительными, было исследовано это благотворное противопоставление Индры Варуме (§ 4), от морали Героя к морали Государя (§ 5), особенно индийские традиции, которые приписывают Индре заслугу спасения человеческих жертв в *экстремальных ситуациях* или даже замену ритуала, в котором погибла только лошадь, на старый варухианский ритуал царского посвящения, который был омрачен практикой или памятью о человеческих жертвоприношениях. "Неудивительно, - писал я в то время, - что бог человеческих обществ, которые, тем не менее, ужасны во многих отношениях, предстает в индийских сказках, в противоположность Волшебнику-владыке, как милосердный бог, как бог, который развязывает обычные жертвы, человеческие жертвы *Varuṇa* : Воин и колдун или, на другом уровне, солдат и полицейский одинаково нападают, когда это необходимо, на свободу и жизнь своих собратьев, но каждый действует в соответствии с процедурами, которые противны другому. И прежде всего воин, помещая себя на задворки или выше

кодекса, утверждает за собой право на пощаду, право ломать, среди прочих нормальных механизмов, механизм строгой справедливости, короче говоря, право вносить в детерминизм человеческих отношений то чудо: человечность."

VIII

Другие истории

На предыдущих страницах я представил только свою собственную работу. Но другие исследователи сделали не менее важные открытия, доказывающие, насколько широко была распространена тема трех функциональных грехов в древнем индоевропейском мире.

М. Даниэль Дюбюиссон признал это в сюжете Rāmāyaṇa. В предстоящей книге - его докторской диссертации - будет развита демонстрация, изложенная в статье в *Annales E.S.C.*, 34, 1979, pp. 464-489.

Дэвид Дж. Коэн узнал его в ирландском эпосе (*Celtica*, XII, 1977, p. 113-124). Вот резюме и комментарий Яана Пухвела к этому счастливому открытию в его предисловии к английскому переводу первой части "*Муфа и эпоса II*" (*The Stake of the Warrior*, Univ. of California Press, 1983), p. XVII:

Суибхне Гейлт, герой рассказа *Buile Suibhne*, - ирландский воин, странник и поэт, жизнь которого драматически отмечена его беспричинным оскорблением святого Ронана (I), странным бегством во время битвы при Маг Рат (II) и насильственной смертью в доме святого Молинга по (хотя и ложному) обвинению в прелюбодеянии (III), причем смерть сопровождалась последними обрядами, проведенными святым Молингом: Последний давно предвидел приход Суибхне, которому было предопределено помочь ему в конце жизни.

Ронан, строитель церквей, "строитель" по отношению к королям, явно играет здесь роль "бога культуры", и ненависть Суибхне к нему очень похожа на ненависть Шисупалы к Кṛṣṇa. Со своей стороны, Молинг собирает эту заблудшую душу на условиях, напоминающих то, как Óðinn устраивает возвращение к нему Старкэтера: примирение поэта-воина со своим богом, а не спасение через переливание существа [как в случае с Śiśupāla], что соответствует скорее скандинавскому и греческому, чем индийскому повествованию.

По удивительному совпадению, Дэвид Коэн и Даниэль Дюбюиссон также признали другое использование схемы в перевернутом виде, в ущерб грешнику или тому, кто рискует согрешить: Коэн в только что процитированной статье в *Celtica*, а Дюбюиссон в "Апологии святого Колумбы и Солона или принижение "третьей функции"", *The Journal of Indo-European Studies*, 6, 1978, pp. 232-234.

Аэд, король Тары, спрашивает Колумбу, сколько из встреченных им королей попадут на небо. Святой назвал трех:

1) Даймин Дан-аргайт, король Ориэля: "Ни один клирик не был отвергнут им, и он не упрекал никого, никогда не причинял вреда церкви или святыни и много отдавал Господу".

2) Айлилл Мнбанна, король Коннавта: разбитый в битве при Куил Конаири и видя, что его армии грозит уничтожение, он совершил своего рода *deuotio*; он приказал своему кучеру

бросить колесницу перед врагом, потому что, по его словам, "если я буду разрублен на части и убит, многие будут спасены".

3) Ферадах, царь Оэзории: всю свою жизнь он копил золото и серебро всеми возможными способами. Когда он тяжело заболел, все эти сокровища он положил у своей постели; но когда враги напали на его дом, он внезапно раскаялся и запретил своим сыновьям укрывать сокровища: "Я мучил многих людей из-за этих драгоценностей, - сказал он, - теперь я хочу мучить себя из-за них из любви к Богу; пусть они достанутся моим врагам, и пусть Господь не мучает меня в будущем!

А как насчет меня? - спросил Аэд у святого Колумбы, - получу ли я милость Божью?

- Нет, вы не можете получить его..."

Как хорошо выразился Пухвель (*loc. cit.*), "здесь риски, которых избегают первые два "спасенных" короля, соответствуют первым двум грехам Суибхне, а то, как Ферадах в последний момент освобождается от *auri sacra fames*, показывает, как Старктер мог бы избежать своего третьего греха, наемного убийства за бесценок короля Оло".

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

БОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРСОНАЛ ФУНКЦИИ ВОИНА

Два исследования, объединенные под этим названием, призваны подчеркнуть определенный параллелизм между представлениями индоиранцев, римлян и скандинавов о мифическом персонале, выполняющем функции воина. Но даже в этих областях они не претендуют на исчерпывающую полноту.

Что касается других частей индоевропейского мира, в частности греков и кельтов, а также более общих сравнительных перспектив, я отсылаю вас к известным исследованиям, где вы найдете богатую библиографию.

Греки: коллективный труд Жан-Пьера Вернана "Проблемы войны в древней Греции" (1968), с очень четким изложением Франсиса Виана "Функция войны в греческой мифологии".

Кельты: М^р Франсуаза Ле Ру, "Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes", Ogam, 17 (1965), p. 175-188; Ф. Ле Ру и Криспиан Гуйонварк, Mórrígan-Bodb-Macha, La Souveraineté guerrière de l'Irlande (1983, Ogam-Celticum) и многочисленные заметки в Textes mythologiques irlandais, I (1980) и в томе с комментариями (в печати).

О римском Марсе, в частности о так называемом аграрном Марсе, см. RRA²(1974), pp. 215-266, которые мне нечего менять.

Божественный персонал воинской функции в Ригведе и Авесте¹

С 1945 года я предлагаю способ объяснения зороастрийской реформы, но не с точки зрения ее человеческой ценности или намерений, а в ее форме, в догмах, в которых она выражена: Сущности, которые, вместе с единым Богом, единственные населяют - путано - Гаты и которые в более поздних текстах представлены под чертами, в группах и с более четкой и твердой иерархией, являются, я полагаю, абстрактной сублимацией, предписанной моралью и эсхатологией новой религии, тех самых богов индо-иранского политеизма, о разрушении и замене которых шла речь.

В частности, шесть абстракций, которые в постгатической Авесте представлены как *Aməša Spənta* "Эффективные бессмертные", своего рода архангелы, являются сублимацией древних канонических богов трех космических и социальных [функций](#)²; *Vohu Manah* "Благая мысль" и *Aša Vahišta* "Очень хороший порядок" соответствуют двум ведическим богам-правителям, благожелательному *Mumpe* и *Varyu*, гаранту *ṛtá*, порядка; *Xšaθra* "Сила" соответствует богу-воину *Индре*, хозяину второго уровня, области *kṣatrā* и *kṣatriya*; *Ārmaiti* "Благочестивая мысль", но прежде всего гений Земли и модель иранской женщины, соответствует многоликой, но прежде всего оплодотворяющей богине, наиболее архаичным выражением которой в Р̥гведе является *Sárasvatī*, а рядом с ней *Хаурватам* (*Haurvatāt*) и *Ам* (*Aməretāt*) - "Здоровье" и "Несмерть", водный и растительный джинны, почти всегда названные вместе и объединенные в своем действии, соответствуют двум близнецам *Насатям*, целителям, дарителям долгой жизни и процветания.

Таким же образом, пара *Mainyu* "Духов", первых созданий или эманаций Бога, которые в начале времен выбрали, один добрый, другой злой, ориентируя этим первичным выбором всю историю мира, соответствует *Vāyu* "Ветру", "первому" богу ведийских литургий и обосновывающих их мифов - этому *Ваю*, которого постгатская Авеста и пехлевийские тексты восстанавливают под именем *Ваю*, но и он (и только он из восстановленных богов) разделяется на добрую и злую половины, или даже на "доброго *Ваю*" и "злого [Ваю](#)³".

Наконец, последние две сущности, упомянутые в гатхах, *Sraoša* "Послушание" или "Дисциплина", покровитель маздеанской церкви, и *Aši* "Воздаяние", соответствуют двум мелким правителям, которых Р̥гведа тесно связывает с *Mumroy*: *Aryamán*, покровителю национальности "арья", и *Bhága* "Доля", наблюдающему за справедливым распределением благ между [ариями](#)⁴.

Таким образом, мы находим полное объяснение и единое объяснение не мыслей и намерений Зороастра, а образности, бледной и развоплощенной мифологии, которая служит ему языком. Это объяснение, этот ключ к реформе, который пришлось заново открывать в ^{двадцатом} веке, когда же он был утерян? Несомненно, очень рано, но не сразу после Зороастра.

Еще в 1945 году я указал на ряд фактов, свидетельствующих о том, что неверные наследники [Зороастра](#)⁵, те, кто, сохраняя в первом ранге такие сущности, как *Aməša Spənta*, восстановили или сфабриковали, как *Язата* "Существа, достойные жертвы", большое количество личных богов, а также, как "демоны", большое количество личных врагов богов, не потеряли смысл, забыли механизм зороастрийских переложений.

Одна из этих подсказок заключается в том, что в списке архидемонов, противопоставленных архангелам, содержатся имена трех индоиранских функциональных богов, два из которых были справедливо сублимированы Зороастром в архангелов: Индра, *Саурва* (Атхарва-веда:

Śarvá), *Ha⁻°ñhaiθya* (вед. *N^ā satya*)⁶.

Другая подсказка, более тревожная, поскольку она относится к очень позднему времени и касается не только теологии, но и мифологии, состоит в том, что арабская традиция еще знала во времена Мухаммада, применяя к сублимированным заменителям Насатьи, Хаурвата[†]-Амәгәтә[†] (в формах *Харут* и *Марут*) миф, который в Индии точно приписывается [Насатьи](#)⁷.

В этих условиях представляется законным и необходимым выяснить, не продолжали ли врачи, которых я ранее назвал "неверными зороастрийцами", перекомпоновывать мифологию, наполняющую постгатскую Авесту, в которой наряду со старыми индоиранскими богами появляется множество новых личностей, обозначенных абстрактными именами того же типа, что и имена архангелов, не продолжали ли они, по сути, иногда применять процедуру Зороастра, т.е. не заменяли ли они, термин за термином, ряд языческих существ гомологичными заменителями, просто очищенными, соответствующими духу истинной религии: Таким образом, божественный персонал родового политеизма, уже частично сублимированный в системе Гатхов (архангелы, два Майнью, Сраоша и Аши), был бы сублимирован во второй раз, менее глубоко, но более обширно, в постгатском пантеоне.

Такая рабочая гипотеза, естественно, сталкивается со многими трудностями, но и тут же наталкивается на некоторые благоприятные подсказки. Например, *Гә⁻ uš Tašan* (*Гә⁻ uš Urvan*) и *Drvāspā*, "изготовитель (душа) вола" и "хозяйка здоровых лошадей", тесно связаны между собой: они совместно покровительствуют четырнадцатому дню каждого месяца (*Sīh rōčak* I и II, 14); Яшт IX, полностью посвященный Дрваспа, по традиции называется безразлично *Гош Яшт* или *Дрвасп Яшт*; и, фактически, первые два стиха, касающиеся, один скота (крупного и мелкого), другой лошадей, ставят здоровье обоих под покровительство только Дрваспа: Эта ассоциация, подразумевающая как разделение волов и лошадей между двумя персонажами, так и их сущностную эквивалентность, напоминает о первоначальном статусе насатьи или асвин в Индии, как расшифровывает Стиг Викандер из ведических аллюзий, но особенно из эпической транспозиции насатьи - их сыновей - в трехфункциональную команду братьев *Rāṇḍava* : из двух близнецов Накулы и Сахадевы, недифференцированных и равнозначных в нескольких отношениях, один, тем не менее, в эпизоде, где каждый из Пахава раскрывает свою истинную природу через переодевание, является пастухом и ветеринаром скота, другой - конюхом и ветеринаром [лошадей](#)⁸. Возможно, постгатическая пара *Гә⁻ uš Urvan-Drvāspā* восстанавливает, расширяет индоиранскую пару *Nāsatya*, уже сублимированную самим Зороастром в двух последних архангелов, а также, под своим старым именем *Na⁻°ñhaiθya*, и в единственном числе, пониженную до ранга архидемона.

Далее я хотел бы рассмотреть с этой точки зрения в постгафической Авесте божественный персонал второй функции, функции воина, и предложить некоторые объяснения, опять же того же типа, тем иранистам, которые были чувствительны к предыдущим.

Функция воина больше всего пострадала от зороастрийской реформы: главные "сопротивленцы" действительно были там, с их пьянством, неизбежными эксцессами, насилием, смертельным как для друга, так и для врага, их фундаментальным партикуляризмом, столь противоположным моральному единообразию, которое хотел навязать Зороастр. Уже в 1938 году, изучая, в частности, лексику, С. Викандер показал степень [коррекции9](#) : не является ли один из демонов, наиболее порицаемых маздеями, *Aēšma* "Furog", бич социальной жизни, чье имя является абстрактным существительным, соответствующим тому, что, напротив, в RgVeda является хвалебным эпитетом Marut, небесной (или скорее атмосферной) проекции групп молодых арийских воинов: *iṣmín* "пылкий, [развязанный10](#) "? Я сам неоднократно после 1945 года настаивал на этом моменте, особенно раскрывающем дух реформы, в частности, при изучении архангела Xšaθra, замененного Индрой и ориентированного, одушевленного совершенно [по-другому11](#).

В RgВеде, где Вайю не остался специфическим персонажем второй функции, теология этой функции анализируется, примерно, следующим образом:

1. *Индра* находится на том же уровне, что и боги *Рудры*, во множественном числе, второй термин в перечислении, также трифункциональном, группы *Ādityá, Rudrá, Vásu*. В единственном числе Рудра - сложный персонаж, ориентированный на другие цели (*RRA*², р. 120-121), который впоследствии стал, наряду с *Сарвой* и некоторыми другими, одним из компонентов беспокойного Шивы. В нем были обнаружены черты, сближающие его со скандинавским правителем Óðinn.

2. *Индра*, типичный воин, одновременно и одиночка, и бог, наиболее подходящий для всевозможных объединений: одиночка, потому что большинство своих подвигов он совершает в одиночку; подходящий для объединений, потому что эти подвиги, тем не менее, могут быть облегчены, на том или ином этапе, самыми разными богами. В трехфункциональном списке богов арья "Пара-индийцев" Митани он назван единственным в своем роде, суммируя все свои функции, между парой Митра-Вару и близнецами Насатья; он также один в трехфункциональном списке богов, к которым обращаются при открытии борозды перед установкой огненного [алтаря12](#). Но в ведийском языке, в отличие от других богов, он также является первым членом большого числа двучленных [соединений13](#).

3. Его главными помощниками являются : два литургических бога, которые, следовательно, наделяют своего союзника силой, присущей литургическому действию, - *Агни* и *Сома*, Огонь и Жертвенный напиток; Затем *Вайю*, Ветер, как "первый бог", часто с Индрой во главе, в церемониях или гимнах, посвященных нескольким божествам, а также как быстрый [бог14](#), и снова как атмосферный и жестокий бог, то есть принадлежащий к космической зоне и глубокой природе второй [функции15](#); наконец, два бога, имена которых я привожу только здесь и которых мы вскоре встретим снова, *Вушпи* и *Марут*.

Если мы сравним ведическую теологию с постгатским зороастризмом, то увидим следующее:

1. Как уже отмечалось, *Индра* и *Саурва* (т. е. Śarva, Rudra) по-прежнему фигурируют под своими именами, но в списке архидемонов и, следовательно, осуждены без права на обращение или сублимацию.
2. В исправленной, смягченной второй функции ни один бог не занимает маргинальное место Śarva-Rudra: реформаторы, таким образом, отказались от сублимации этой тревожной части царства, так же как на суверенном уровне, восстановив *Miθra* и *Airyaman*, они не восстановили ничего из "половины *Varuṇa*¹⁶".
3. Вместо этого Индра был сублимирован как бог под именем *Vərəθraǵna*, прозрачным именем, поскольку оно соответствует ведийскому *Vṛtrahán*, эпитету Индры, "разрушитель сопротивления", гений наступательной *победы*¹⁷. *Vərəθraǵna* проявляет многие характерные черты Индры, включая сродство, превращения в животных (Яшт XIV)¹⁸.
4. Но реальной заменой Индры, истинного покровителя воинской функции, является нечто иное: именно *Мипра* владеет *вазрой*, как ведийский Индра владеет *ваджрой* - "молнией", а *Vərəθraǵna* - не более чем один из его *служителей*¹⁹. Длинный "Яшт" Мипры (Yt. X) показывает, что, оставаясь суверенным богом закона и верности, законным защитником пастушеского *общества*²⁰, именно он полностью взял на себя ведение и контроль мифических и *реальных* войн²¹. Намерение реформы здесь очевидно: войны допустимы только во имя, в соответствии с принципами и в интересах верующего общества, Церкви; войны и воины оправданы только как крестовые походы и крестоносцев. Что может быть лучше для приведения "морали" воюющих в соответствие с моралью священников и юристов, чем дать им в качестве лидера, образца и защитника самого бога религиозного права?
5. Большинство ведических ассоциаций Индры встречаются, но переносятся и на Мипру. Только Ветер остается непосредственно связанным с *Vərəθraǵna*, и даже на почетном месте: он ("смелый Ветер") является первым из десяти проявлений этого бога *метаморфоз*²², несомненно, в память о паре Индра-Ваю, которая, как я уже говорил, легко везде идет "первой". Но Ветер также сопровождает *Мипру*²³, как и сам *Vərəθraǵna* (в другом своем воплощении - в виде кабана)²⁴, а также *Ātar* - "Огонь"²⁵; и *Haoma* - "Жертвенный напиток", укрепляющий Мипру через *жертвоприношение*²⁶.

Возможно, дозораострийские корреспонденты *Вишну* и *Марут* также не были упущены из виду кропотливыми реформаторами.

А. Берганье хорошо сказал, что легенда о *Вишну*, содержащаяся в гимне, "может быть сведена к двум основным чертам: "Вишну пересек вселенную в три шага; Вишну - верный союзник Индры"²⁷. Но именно Г. Ольденберг, как мне кажется, лучше всего интерпретировал этот подвиг и этот *союз*²⁸: *Вишну* - это исследователь космоса, он делает доступными различные его части; следовательно, именно он вводит сражающегося бога туда, где требуется его действие.

На самом деле, служение трех ступеней иногда имеет другого бенефициара, нежели Индра: человечество или его предок Ману, и тогда "три ступени" - это всего лишь три ступени на *земле*²⁹; Но в случае, безусловно, наиболее частом, когда Вихри служат Индре, или когда сделанное им исследование позволяет людям после смерти достичь небесной обители блаженных, а также когда великий ходок Вихри упоминается и восхваляется сам по себе, три ступени, безусловно или вероятно, так сказать, накладываются друг на друга, пересекая землю, атмосферу и небо, или атмосферу (или землю), небо и мифическое потустороннее небо.

Прилагательное *viśu* "обширный", говорит Ольденберг, и особенно приставка *vi-*, означающая разделение по протяженности, повторяются с характерной частотой всякий раз, когда упоминается *Viṣṇu*. Настаивается не на том, что он дал землю людям для обитания, а на том, что он измерил земные просторы с целью создания человеческого жилья; не на том, что он обитает на высотах, а на том, что высшая высота - это цель, достигнутая его третьим шагом.....

Если мы примем этот набор предпосылок, то союз, заключенный между *Viṣṇu* и Индрой, идеально вписывается в него. - "Тогда Индра, готовясь убить Вриштру, сказал: "Друг *Viṣṇu*, иди широкими шагами! (RgV, IV, 18, 11). - Друг *Viṣṇu*, сделай свои шаги широкими. Небо, освободи дорогу, и пусть молния обрушится на тебя! Между нами мы убьем Вртра и заставим реки течь: под ударом Индры пусть они свободно идут своим путем!" (VIII, 89, 12). - Здесь хорошо видна функция *Viṣṇu*: только благодаря поверхностному уподоблению Индре он становится убийцей Вриштры и освободителем рек; но, поскольку ведийские поэты любят устанавливать связь между деяниями, упорядочившими Вселенную, обеспечившими жизнь и благосостояние людей, и поражением Вриштры, *Viṣṇu* должен был принять участие в этом подвиге, совершив действие, которое везде характеризует его. *Он сделал три шага и тем самым создал для Индры огромное поле битвы, на котором должна была состояться их победа*³⁰.

Я внесу лишь небольшое изменение в высказывание Ольденберга. Не следует говорить, как он это делает в порядке изживания натурализма, что "доминирующим мотивом в концепции *Viṣṇu* является бесконечность пространства": речь идет скорее об активном завладении или не менее активном отдавании пространства, рассматриваемого в его исчерпывающем разделении на три части.

Этимология имени *Viṣṇu* является спорной. Элемент *vi-*, подразумевающий "движение путем *разделения*³¹", почти наверняка находится там, поскольку два обычных глагола, выражающих действие бога, - *ví cakrame (vi kram-)*, *ví māte (vi mā-)* "он распрягся, он измерил раздельно... ", но эта частица *vi* не могла непосредственно образовать прилагательное с помощью суффикса *-snu (-ṣṇu)*, редкого суффикса, присоединяемого только в РгВеде к нескольким глагольным корням или темам.

Объяснение, которое кажется мне наиболее вероятным, заключается в том, чтобы увидеть в *Viṣṇu*, помимо ударения, прилагательное типа *dhṛṣṇú-* "смелый", *gr̥dhnú-* "жадный", т.е. где суффикс *-nu-* был заменен на старый конечный *-u-* (греческий *θρασύς*, литовский *drąsūs* "смелый" ; литовское *gardūs* "аппетитный")³². Так, ведийский язык знает тему *viṣu-*, несомненно, производную от *vi-*, которая уже не сохранилась как *прилагательное*³³, но дала множество производных, в значении "обращенный, идущий, действующий с двух расходящихся или противоположных сторон, или со всех *сторон*³⁴". Это очень хорошо выражает суть *Viṣṇu*, которая заключается в том, чтобы по отдельности, своими шагами, овладеть всеми частями пространства.

Если такое понятие, такая сила уже выражалась в индоиранском боге - что несомненно, но правдоподобно, - мы можем почувствовать, насколько этот **Вишну* нуждался в наблюдении и исправлении со стороны зороастрийских врачей: индоиранский бог-воин **Индра*, его союзник, получил от него часть своей нарушающей автономии, своей чрезмерной свободы действий. "Сила "идти везде", конечно, может быть сохранена, более того, должна быть сохранена на благо истинной религии, но не любым старым способом, капризно: не должна ли эта сила тотального, но неупорядоченного движения быть заменена силой движения, которая также является тотальной, но твердо ориентированной, и подчеркивать эту

ориентацию, а не эту тотальность? Мне кажется, что авестийский характер *Рашну* "Rectus" родился из такой пригодности: он принимает на себя обязанности *Bušnu* "Diversus", одновременно исправляя их.

Как *Višnu* - прежде всего союзник Индры, так *Rašnu* - прежде всего вспомогательный, главный спутник *Miθra*³⁵. Он находится рядом с ним во время прозрений Яшт Х, то слева (100), то справа (126). Как по воле реформаторов Мифра действует как на уровне суверенитета и религии, так и на уровне войны, ставя последнее на службу первому, так и *Рашну* - "правый", иногда фигурально (моральная правильность), иногда буквально (пространственная правильность). Постгатским реставраторам мифологии, похоже, пришлось по вкусу эти двойные ценности, физические и моральные, формулу которых дал еще Реформатор, связав материальное существо с каждым из архангелов (*Ārmaiti* - "Благочестивая мысль", охраняет землю и т. д.)³⁶. Ведийская спекуляция не была разделена таким образом, и именно ее пространственному - и воинственному - значению *Рашну* представляется мне корреспондентом *Višnu*.

Яшт Х, в стихе 41, показывает, как враги охотятся на *Мипру*, который обращает их в бегство с одной стороны, *Рашну*, который отправляет их обратно в противоположном направлении, и *Сраоша*, который не дает им отклониться от этой роковой линии: игры связанных воинов; но в стихах 79 и 81 раскрывается принцип этого союза:

Мы обожаем *Мипру*... *которой*³⁷ *Рашну* дал *маэпану*, которой *Рашну* передал ее для долгой связи.

Маёθана - очень иранское слово - чисто *иранское*³⁸, обозначающее место - независимо от его размеров - где должно быть сделано что-то конкретное, где должно жить или действовать конкретное существо; возможно, лучшим переводом будет "местоположение": для людей это земля (*Ясна*, XVI, 10), для *Ахура Мазда* и избранных - высшие небеса (*Видевдат*, XIX, 32), для каждой *фравашы* - дом или уголок земли, которому она особо покровительствует (*Яшт* XIII, 67). Итак, что же такое *маэпана* *Мипры*? Его *Яшт* ответил заранее (ст. 44): "*Мипра*... чья *маэпана* широка, как земля, *зэт. fraθah*³⁹", - и разве не естественна эта широта, поскольку, дружинник или воин, *Мипра* действует везде, где есть люди?

Таким образом, *Рашну* оказывает *Мипре* именно ту услугу, которую *Индра* прежде просил у *Вишну* для своих подвигов: он предоставляет ему пространство, необходимое для его действий, доступ к местам, где он должен действовать. Аналогия усиливается еще и лексическим совпадением: чтобы попросить его "сделать больше за пределами разделяющих ступеней", *Индра* обращается к *Višnu* как к *sákhi* - слову, которое совершенно неадекватно переводить как "друг" и которое должно обозначать (договорную?) форму соглашения, которую мы, к сожалению, не знаем, как *определить*⁴⁰:

sakhe višno vitarámví kramasva!

В авестийском стихе, в свою очередь, говорится, что *Рашну* передал *Мипру* "на длительное соглашение" - соглашение обозначается производным от авестийского слова, соответствующего *sákhi*, *haxəδra*.

Гомология функций очевидна, но вместо "разнообразного" *Višnu*, направляющего бога-воина, "правильный" *Rašnu* направляет бога, который одновременно справедлив и воинственен. Если еще есть сомнения в конкретизации и важности этого служения - руководства и открытия доступа, - обратимся к стиху 126 *Яшта Мипра*, где сражающийся

государь предстает в обрамлении, справа от него - Рашну, слева - Чиста. Что такое Чиста? Бенвенист блестяще [объяснил](#)⁴¹ значение этой сущности, которая, кроме того, разделяет с Рашну, и только с ним, квалификатор *razišta* "самый прямой, самый правильный":

Его моральным достоинствам, уму, мастерству и готовности к труду уделяется меньше внимания, чем его физическим способностям. Его ловкость восхваляется, и всегда - что является существенной чертой - с настойчивым указанием на его связь с дорогами: *huraṭmāya-*, *hutačana-*, *hvāyauna-*, *hvāyauzda-*. Либо эта постоянно повторяющаяся аллюзия не имеет смысла, либо она указывает на то, что Чиста - богиня пути, та, кто направляет на земных дорогах или на путях веры. Это определение объясняет молитвы, обращенные к [ней](#)⁴². О чем просит ее Зарапуштра в своей живописной мольбе? "Если ты пошла раньше меня, жди меня; если я пошел раньше тебя, присоединись ко мне". Реформатор хочет, чтобы она сопровождала его в путешествии. Когда странствующий священник просил ее поддержки, это было связано с тем, что он должен был распространять религию в далекой стране и на трудных путях. Именно к ней, которая, как говорят, *hvāyaunā* "с хорошими путями", он обращается, чтобы горы, леса и реки были легко преодолимы. С другой стороны, мы видели, что Чиста также наделяет его качеством под названием *āxšta*, которое, кажется, сливается с энергией здоровья. Она не только направляет, но и дает силы для продолжения пути: Зарапуштра ожидает от нее "силы ног"; глава провинции - процветания для своей территории и силы для себя; Хвагви - благосклонности к соблюдению (*ану-*) закона. Это проясняет имя *Čistā*, которое, этимологически неясное, означает "наставленная, просвещенная" ⁴³: ей указывают путь, по которому следует идти, в буквальном и переносном смысле, и ее эпитет *razištā* "очень прямая", несомненно, относится к этой двойной функции.

Это превосходное расчленение двойственной природы проливает свет на другого спутника Мипры, другую [разишту](#)⁴⁴, и мы можем понять тройную ассоциацию стиха 126: Мипра продвигается между богом, открывающим для него *пространство*, и богиней, прокладывающей для [него дороги](#)⁴⁵, причем пространство и дороги понимаются прежде всего материально, но с намеком на моральную сферу, как "очень прямые".

Я уже упоминал, что в Р̥гВеде Виṣṇу и его стопы интересуют человечество с определенной точки зрения: как бы ни были бедны информацией гимны о нашей *посмертной* судьбе, мы знаем, что, по крайней мере, одна из концепций представляет обитель блаженных как расположенную высоко в мире, и что туда нужно подниматься. А. Bergaigne дает хорошее определение той услуги, которую [Viṣṇu](#)⁴⁶ оказал нам в этом отношении:

Из трех мест, которые Viṣṇu последовательно занимает, когда делает три шага, одно, самое высокое, невидимо...: VII, 99, 1: "Мы можем с этой земли знать два твоих пространства; ты один, Viṣṇu, знаешь свою высшую обитель". Два пространства, которые видит человек, - это, естественно, небо и земля (ср. строфы 3 и 4). Очевидно, это та же идея, которая выражена в строфе I, 155, 5. Правда, там говорится лишь о том, что "крылатые птицы не могут в своем полете достичь третьей ступени Viṣṇu"; но противопоставление первой гемистихи "смертный приходит в движение, когда видит две ступени Viṣṇu (точнее, две его обители, небо и землю, на восходе солнца)" вряд ли оставляет сомнения в том, что и здесь третье место мыслится как невидимое.

Это третье место - собственная обитель Виṣṇу. В строфе VII, 100, 5 мы читаем, что он обитает в месте, удаленном от пространства, а в строфе III, 55, 10 - что он охраняет высшую обитель. Его обитель - это и обитель блаженных после смерти. Так, автор гимна I, 154 в строфе 5 (ср. 6) желает достичь верховного места Viṣṇu, "где находится урна со спиртным" и где напиваются

люди, почитающие богов. В строфе I, 22, 20 другой поэт обещает своим благодетелям, что они всегда будут видеть верховное место Viṣṇu, и напоминает о таинственной связи, которая прикрепляет их глаза к источникам света (ср. в строфе X, 15, 3 связь между ямой и ступенью, или, скорее, жилищем Viṣṇu).

Н. Ольденберг уподобил эти ведические представления авестийским обычаям и [верованиям](#)⁴⁷. Вслед за Дж. [Дармстеттером](#)⁴⁸, что *Денкарт* (IX, 43, 7, резюмирующий потерянный *Варшмансар Наск*) объясняет три шага, которые делает жрец, двигаясь к огню, в определенный момент Ясны, как имитацию "трех шагов, которые Амшаспанды, в конце всех своих конференций с Зороастром, сделали от земли до станции солнца, пересекая зоны Доброй Мысли, Доброго Слова, Доброго Действия", то есть, как отмечает Е. У. Уэст, с другой [стороны](#)⁴⁹, "три нижних уровня небес, промежуточных между землей и Наилучшим Существованием или Высшим Небом (*Garōdmān*), и расположенных соответственно на станциях звезд, луны и солнца (*Arda Virāf Namak*, VII-X; *Mēnōk ī Xrat*, VII, 9-12)". Недавно Х. Гюнтерт показал, что согласие между Р̥гВедой и зороастризмом было еще более точным, поскольку это указание дается именно в *Меноке и Храме* о восхождении души в рай после смерти (ср. *Датастан и Денник*, XXIV, 6).

Конечно, в силу морального аспекта своей "праведности" Рашну должен проявлять интерес к душе после смерти; например, именно он взвешивает поступки умершего на золотых весах во время индивидуального суда. Но он делает больше. Если в первые три ночи, когда душа должна была оставаться рядом с трупом, именно к Сраоше, покровителю мира тел, обращались оставшиеся в живых с постоянными подношениями и [молитвами](#)⁵⁰, то с рассвета третьего дня, когда душа отправлялась в путь, который сначала должен был привести ее к мосту Чинват, обращались к другим покровителям: сначала к Рашну и Арштану (*Arštāt*), существительному того же корня, что и прилагательное Рашну, а также к доброму ветру Ваю (который будет спорить с дурным ветром на мосту), а затем к ангелу-хранителю, который является Фраваши [умерших](#)⁵¹.

Вероятно даже, что Рашну раз и навсегда оказал душам зороастрийцев ту же услугу, которую Viṣṇu оказал душам щедрых ариев: он должен был открыть путь восхождения, ведущий Верных к желанной обители; во всяком случае, он руководит им. Это наиболее вероятное объяснение того неловкого факта, что в Авесте "Яшт Рашну" (Yt. XII) после нескольких строф безличных обобщений и нехарактерных восхвалений (1-8)⁵² сводится, если не считать еще одного призыва в заключительной строфе, к длинному перечислению наложенных друг на друга частей Вселенной (9-37), которые вводятся формулой "даже если ты окажешься в...". Список можно продолжать до бесконечности:

а. Семь кантонов земли (9-15); мифическое озеро Воурукаша с его чудесным деревом и крайняя река, Ра (16-19); конец земли, середина земли, любая точка земли (20-22); затем три самые высокие горы (23-25) ;

б. Площадь различных звезд-хозяев (26-32), Луны (33) и Солнца (34);

с. Три неба или сверхнеба: "светящееся пространство (*raoṣah*), безначальное и нетленное" (35), "лучшая обитель верующих, светлая, дающая все наслаждения" (36); "светящийся дом хвалы" (*garō.nmāna*), высший рай (37).

Тщательный анализ автора не мешает нам распознать в его описании три однородные зоны: землю, звездное небо и мифические небеса. Сведенный к этой "восходящей космографии",

Yašt XII предполагает, что Рашну действительно является аналогом Viṣṇu, бога космического восхождения в три *этапа*⁵³.

Если это так, то легче понять саму форму его названия: в корне оно выражает корректировку индоиранского понятия *Višnu, а в суффиксе - стремление к точной замене.

*Rašnu*⁵⁴ - одно из редких авестийских прилагательных, образованных с помощью суффикса -*nu*, который, как мы видели, сам по себе очень редок в *ведийском*⁵⁵. Оно образовано от корня *raz-*, чередующейся формы (ср. суперл. *razišta*) *ərəz-*, которая дала прилагательное на -*u-*, *ərəzu* "прямой", обычно применяемое к путям (санскр. *rjú* "прямой" - чаще всего применяется к путям, - суперл. *rájiṣṭha*); корень - санскр. *rj-*, *raj-* (*rjyati* "он направляет, руководит", *rají* "направление"), от лат. *rego*, *rectus* и др. (ирландское *recht* "закон", готское *raihits* "рехт, право")⁵⁶: Rašnu, таким образом, является для *ərəzu* "прямой" тем же, чем Viṣṇu является для **viṣu* "разнообразный".

Ведийский язык, не имеющий ни повода, ни причины противопоставлять эти две "силы" (Индра иногда идет "прямо", как и "во все стороны"), по крайней мере, параллельно трактует эти два слова: производное *rjv-āñs* с суффиксом прилагательного направления обозначает коней Огня, "которые идут прямо" (IV, 6, 9), как *Viśv-āñs* обозначает "расходящиеся" пути Ночи и Дня (III, 55, 15), черточки, летящие "на все стороны" в битве (X, 38, 1), колесницу Солнца, "которая идет везде" (IX, 75, 1)⁵⁷; Один поэт просит богов-правителей направить его *rju-nītī* "с праведным поведением" (I, 90, 1), другой просит Индру презреть энгеанс *viṣu-ṇa*, "который ходит во всех направлениях, непостоянный, неверный" (VIII, 21, 5).

Эти лингвистические данные, полностью совпадающие с мифологическими, подтверждают и уточняют замену *Рашну* на дозораострийского **Višnu*⁵⁸.

В античности преведический характер понятия *Марут* (*Марута*) прямо доказывается существованием *Ma-ru-ut-ma-aš* у касситских "пара-индейцев": Подобно тому, как *šu-ri-ia-aš* (*Súryaḥ*) приводится как эквивалент вавилонского бога "солнца", *Маруташ* (*Мараташ*) приравнивается в касситско-аккадском словаре Британского музея к Нин-урта, богу урагана, войны и *охоты*⁵⁹. Это значение объясняет, почему имя было запрещено в зороастрийской лексике: в мифологии ведийские маруты - это *máru* par excellence, чрезмерные юноши, тип, осуждаемый в Авесте под тем же именем, *maīru*, и предназначенный для презрения и мерзости верующих.

Отличительные черты марутов в РґВеде *следующие*⁶⁰:

1. Они образуют группу - *śardháḥ, gāṇa* - более или менее многочисленную в соответствии с текстами; они всегда обозначаются общим именем во множественном числе и действуют коллективно, без какого-либо особого различия или желания; все они братья, одного возраста, ни старшие, ни младшие, родившиеся в одном месте; их называют "юношами

(*máryāḥ*) небес", "мужчинами (*vīrāḥ*) небес", "сыновьями небес"; они молоды и не стареют.

2. По сути, это соратники Индры, его союзники в битвах; в нескольких текстах по тому или иному поводу упоминаются обиды, соперничество между ними и богом, но это лишь редкие исключения: они *índrajyeṣṭha*, "имеющие Индру во главе", и эта связь настолько тесна, что иногда им приписываются подвиги и победы Индры.

3. Они богато украшены, с гирляндами, кольцами на руках и лодыжках, и хорошо вооружены, особенно копьями, но также и топорами, иногда луками и стрелами, в золотых шлемах и золотых нагрудных пластинах.

4. Они имеют ярко выраженную натуралистическую окраску, с шумом пересекают атмосферу, как на "фантастической охоте", метают молнии (*vidyút*), сотрясая землю, горы, два мира, сгибая и ломая под своим ходом деревья в лесах. Их сравнивают с неистовыми ветрами; они запрягли ветры, как лошадей, в свой румпель, и ветер впоследствии будет

называться Марута. Также их главная функция - *sudā navañ*, проливать дождь; заставлять воды течь, которые за это называются *marúvatīñ*: они приносят воду и приводят в движение дождь (V, 58, 3), или дожди следуют за ними (V, 53, 10); они поливают оба мира дождями (VIII, 7, 16), создают тьму даже днем с помощью дождевых туч (I, 38, 9); они одеты дождем (V, 57, 4), затемняют свое сияние дождем (V, 59, 1); Они опустошают небесные ковши (V, 53, 6; 59, 8) и низвергают потоки с гор (V, 59, 7); когда они мчатся, воды вздымаются (V, 58, 6); земная река называется *marúdvṛdhā* "увеличенная Марутом" (X, 75, 5)...

Среди мифических фигур Авесты одна и только одна во многом соответствует этому описанию - это *Фраваши*.

Конечно, Фраваши - это и нечто иное, как и все сущности, замененные зороастризмом на старых богов; чтобы быть оправданными в новой системе представлений, они должны "служить" в двух областях, открытых или углубленных реформой: унитарная мораль единого Бога, участие душ в космической борьбе, с воздаянием, заслуженным *посмертно*. Рашну, например, как мы только что видели, больше не ограничивается тем, что, подобно Вишпи, осматривает и отмечает тропу, ведущую к высшим небесам; он присматривает за каждым умершим, взвешивает его поступки и судит его на суде, где он сидит вместе с Мипрой и Сраошей.

Огромная группа Фраваши также носит зороастрийскую форму. *Фраваши* каждого *человека*⁶¹ - это одновременно ангел-хранитель, душа и Идея. Он существует до смерти, он бессмертен. После смерти, говорится в пехлевийских книгах, сама душа, *урван*, тесно связанная с Фраваши, избегает разрушения, в котором погибают остальные элементы бытия, тело, жизнь и форма. Следовательно, целый аспект культа Фраваши имеет значение культа мертвых: Их большой праздник, который длится десять дней в конце года, является своего рода *Паренталией*, с выставлением еды и окуриванием камер умерших и крыш домов, а знаменитая формула в *Ясне*, LXXI, 23, прямо говорит *iristanəm urvanō... y a° ašaonəm fṛavašayō* "души умерших, которые являются Фраваши Верных".

Но такое применение, такое человеческое воплощение не было необходимостью их природы: это лишь этап, маневр в космической войне между Богом и Злом. В начале времен, говорится в *"Бундахишне"*, I, 8, когда Ōhrmazd узнал о существовании Ахримана, он подготовил оборону, создал своих будущих помощников, в частности Фраваши - видимо, всех сразу и одинаково, - которые три тысячи лет оставались без движения, в чисто духовном существовании. Позже, когда война стала неизбежной, бог предложил им выбор: либо позволить защищать себя пассивно, как кол, либо принять участие в обороне, самим спустившись в телесный мир, чтобы потом наслаждаться более гарантированным счастьем; они решили сражаться, и так у каждого человека есть свой Фраваши (II, 10-11).

Признавая это фундаментальное различие, сходство с марутами, тем не менее, значительно:

1. Индивидуализация каждого фраваша не мешает им составлять в мифологии единую, однородную массу, обозначаемую постоянным множественным числом *ašaonəm fravašayō* "фраваша верных", и действовать единодушно как масса, до такой степени, что наблюдатель забывает, а мифология, кажется, забывает, что под фраваша или рядом с ними есть люди: *ašaonəm fravašayō*, неопределенные и нестареющие, являются безразличными фраваша людей прошлого, настоящего и будущего.

2. В великой битве они - верные союзники Бога, который сам, в начале своего Яшта (XIII), с радостью признает воинскую службу, которую они оказывают ему в атмосфере "между землей и небом":

12. Ибо если бы сильные Фраваша Верных не пришли мне на помощь, то не было бы здесь для меня ни животных, ни людей, [этих двух видов существ], которые являются лучшими в своем роде; у Дру были бы в своей власти, *империя*⁶², мир тел;

13. между землей и небом придет тот из двух духов, кто держит за Дру...

Во многих других стихах в "Яште" они изображены в *бою*⁶³ :

33. Мы почитаем добрых, могущественных и святых Фравашей Верных, - доблестных, храбрых, сражающихся, страшных, которые рубят, уничтожают нападения всех врагов, демонов и людей, которые в нападении побеждают противников по своему желанию и воле...

35. Мы обожаем (и т. д.) ... - прославленных победителей сражений, очень сильных...

37. Мы обожаем (и т. д.)... - которые образуют многочисленное войско, опоясанное оружием, с развернутым знаменем, блестящим...

И Яшт упоминает по именам героев, семьи, которым они помогли в битве (37-38), а затем переходит к общему восхвалению:

39. Мы поклоняемся (и т. д.) ... - кто ломает два крыла развернутых боевых линий, кто надвигает центр ...

40. Мы любим (и т. д.) ... - победителей в бою, сильных, побеждающих везде, боевых...

С таким характером и *миссией*⁶⁴, как у марутов - *índrajyeṣṭ ha*, они не могут не следовать за новым зороастрийским генералиссимусом войны Мипрой и его штабом:

47. Кто бы из двух [противоборствующих армий] ни молился им первым, с внимательным умом и верующим сердцем, на сторону того обратятся сильные Фраваша Верных, вместе с Мипра и Рашну и сильный Дамоиш Упамана (?)⁶⁵, вместе с победоносным Ветром.

48. Они разрубили страны..., туда, где сильные Фраваша Верных обращаются вместе с Мипрой и Рашну, и сильный Д.У. (?), вместе с победоносным Ветром.

3. Более строгие, чем язычники-маруты, отряды Фраваша не отличаются кокетством, у них нет ни украшений, ни гирлянд, ни колец, и шлемы у них не из золота; зато они хорошо вооружены:

45. Мы поклоняемся (и т. д.)... - кто сражается в ярких битвах в шлемах из металла (*ayō.xaoḍā*), с наступательным оружием из металла (*ayō.zayā*), с защитным оружием из металла (*ayō-verəθrā*), кто носит кинжалы с клеймом, чтобы зарубить тысячу демонов.

4. Фраваши - не "фантастическая охота", жестокая и слепая, какой были маруты; по крайней мере, мы только что видели, что ветер сопровождает их в стихах 47-48, а в предыдущем стихе говорилось: "Когда среди них дует ветер (*yaŋ hīš antarə vātō fravāiti*), который приносит им благоухание бойцов..." Это немного, но зороастрийские приличия объясняют потерю этой натуралистической фигуры. С другой стороны, связь фраваши с дождем остается важной, столь же ярко выраженной, как и связь марутов с дождем. В Авесте небесные ливни материально зависят от двух звезд - Тиштрия "Сириус" и Сата.ваэса "Альдебаран, звезда ста валетов"; именно Фраваши управляют второй:

43. Они посылают между землей и небом Sata.vaēsa, который заставляет воду падать, который слышит зов, который заставляет растения расти, для защиты скота и людей, для защиты стран арья.....

53. Мы почитаем доброго, могущественного и святого Фраваши Верного, который, созданным Богом водам, показывает прекрасные дороги, [водам], которые прежде, после их создания, долгое время оставались [неподвижными] на одном месте, не текущими вперед;

54. Но теперь они текут по дороге, созданной Богом, в месте, установленном богами, предписанном, богатом водой.

В стихах 65-68 показана их живописная суэта:

65. Когда воды, о Спитама Зарапуштра, вытекают из озера Воурукаша, со Славой, созданной Богом, тогда активизируются сильные Фраваши Верных, многие, сотни, тысячи, мириады,

66. за водой, каждый для своей семьи, своего клана, своего района, своей страны, говоря: "Погибнет ли наша страна, иссякнет ли она?"

67. Фраваши сражаются в битвах за свое место и жилище, где [каждый?] занял место и место для проживания: он похож на героя-воина, который сражается, опоясавшись доспехами, за свое хорошо *накопленное имущество*⁶⁶;

68. и те, кто выигрывает воду, каждый несет ее своей семье, своему клану, своему району, своей стране, говоря: "Наша страна должна процветать, расти."

Служение воде остается важной частью миссии Фраваши. Но мы отметили разницу, которую следовало ожидать, между таким описанием и ведическими выражениями о дожде Марутов: Фраваши - не натуралисты, не буйные гении, и дождь больше не является механическим эффектом их беспорядочного насилия; эти зороастрийские наследницы атмосферных юношей - своего рода домохозяйки, занятые у космического резервуара, каждая из которых заботится о снабжении своего собственного, своего рода Мартес, хорошо обученная в мире Бога, где, несмотря на Ахримана, есть столько же управления, сколько и войны: *satagebāt*...

Такое соответствие между двумя группами, в представлении и в служении, как мне кажется, доказывает реальность замены: мифология постгатической Авесты по-прежнему воспроизводит, в своих основных чертах, *mutatis mutandis*, анализ, который индо-иранское язычество сделало с персоналом функции воина.

Военный персонал в Риме и Скандинавии

Ведийский персонал функции воина и то, как он организован вокруг канонического бога этого уровня, Индры, дает интересный материал для компаративиста, который после Индии обращает свой взгляд на другие части индоевропейского мира, и в первую очередь на Рим.

Мы знаем, насколько бедна римская мифология. Теология, классификационные формулы, отношения между божествами различных функций и уровней ясны, яснее даже, чем в других родственных религиях - греческой, ирландской, например, - где каркас определений, поддерживающий структуру, как бы раздавлен под массой историй: пока не вмешивается Зевс, все, что римляне рассказывают о Юпитере, состоит из нескольких отношений между ним и первыми царями города. То же самое относится и к другим провинциям теологии.

Я надеюсь, что на многочисленных примерах мне удалось показать, что мифология не исчезла сама по себе: она стала историей. Это не боги, а герои древнейших времен, которые своим характером, своими приключениями и отношениями демонстрируют ценности, признаваемые обществом, и его представление о себе и своем месте в мире. Все это во многом формировалось путем переноса в римское пространство и время (единственные, представлявшие интерес для Рима) того, что у индийцев или скандинавов происходило во Вселенной и в Великом времени. В этой книге читателю предлагается несколько таких переносов - на правление Тулла Гостилия и Тарквина Превосходного.

Но история - не единственное хранилище этой перебродившей мифологии, которую летописцы вливают в нашу память, как вкусный мед значимых и образцовых событий. Древнейшая жреческая организация, в частности, соответствует тем же структурам и образам: *ordo sacerdotum*, свободная, но строго иерархическая группировка трех *flamines maiores*, не меньше и не больше, чем дифференцированные определения их богов Юпитера, Марса и Квирина (особенно Квирина), стала отправной точкой для всей сравнительной работы, сделанной за последние пятьдесят лет. То же самое относится и к функции воина.

До того, как Марс стал сыном Юпитера и отцом Ромула, он также не имел мифологии. С другой стороны, не похоже, что Рим в своих божественных покровительствах различал то, что у индоиранцев было аспектом Вайю (Бхима) и аспектом Индры (Арджуна)¹. Марс на своем уровне один, с *Bellōna*, который, судя по структуре его имени и должностей, призван обеспечить римлянам хороший выход из войны, даже заменяя *войну дипломатией*². Он также был связан с Квирином, но Квирина, если не считать эксцессов, вызванных или облегченных его ассимиляцией с Ромулом, заботился только о военных между двумя кампаниями, о квиригах, гражданских лицах, которые всегда были готовы к мобилизации и жили в бдительном покое, и суть его отношений с Марсом заключалась в их совместном участии, в дополняющих и неравных позициях, в трехфункциональной, а не двухфункциональной структуре Юпитера, Марса и Квирина. Но на сайте тщетно искать вблизи Марса эквивалент *Viṣṇu* и Марутам.

Напротив, жреческий персонал, связанный с войной, помимо *flamen Martialis*, состоял из двух содалий, чьи должности соответствовали должностям *Viṣṇu* и *Marut*. Просто, поскольку мы находимся в Риме, который по своей сути является юридическим и процессуальным и мало доверяет чистым чудесам, первая из этих двух содалий перенесла в международное

право, в зону действия Юпитера, то, что в мифологии Viṣṇu является лишь магическим. Это фетишисты, с одной стороны, и салийцы - с другой.

В "*Idées romaines*" (1969), pp. 63-78 (и p. 304), в исследовании, которое мне не хотелось бы менять, подробно рассматривается *ius fetiale*: я отсылаю читателя к нему. По сути, *fēti-ales* - это жрецы, ответственные за придание потенциальной войне моральной основы (ср. санскр.

dhātū), которая превращает ее в *bellum pium*. В материальном плане они делают больше: они легитимизируют поход, который римская армия совершит на вражескую территорию, если там будет враг, то есть если люди, на которых Рим обижен, не дадут требуемого возмещения. И это феодал, назначенный на эту должность, *pater patratus*, и его помощник совершают в три шага, ритуальный эквивалент трех шагов, с помощью которых Viṣṇu предоставляет Индре пространство для его *подвига*³. Вот отрывок из моего исследования 1969 года, который, дополняя по одному пункту статью 1953 года, из которой взят предыдущий раздел, непосредственно касается нашей проблемы (с. 73-75).

Своими тремя шагами Viṣṇu открывает пространство, где будет происходить действие воина Индры, а когда своими тремя шагами он осматривает три мира "для Индры", он делает доступной для него всю вселенную. Он делает материально, через свои шаги, то, что римский феодал делает мистически, через свой ритуал: он обеспечивает воину гарантированный поход и поле битвы. Мы уже видели основания для того, чтобы считать эту черту древней, индоиранской: в постгатской Авесте бог-воин Мипра, заменяющий в этой функции индоиранского *Индру, имеет рядом с собой помощника Рашну, чье имя созвучно с именем Viṣṇu и который представляет с Viṣṇu другие аналогии; Однако, подобно Viṣṇu для Индры, этот Рашну продолжает давать Мипре пространство, необходимое ему для его подвигов (*Yāst* X, 41). Если Рашну - это зороастрийская "реформа" индоиранского *Viṣṇu, как я предположил, то его имя в достаточной степени указывает на смысл реформы: он - "правильный", в той же мере и в большей степени морально, чем буквально, и его присутствие с Мипрой, как, собственно, и сама замена Мипры на индоиранского бога-воина, подразумевает, что маздеец ведет только "правильные" войны, то есть справедливые, и прежде всего в интересах истинной религии. Но, возможно, этот аспект служения уже содержался, с другими нюансами, в индоиранских представлениях: ведийский гимн, процитированный выше (*Vāl*, 4, 3), где говорится, что "именно ради Индры Viṣṇu сделал свои три шага", тут же добавляется úra *mitrásya dhármabhiḥ*, "в соответствии с законами *Митры*⁴", Митры, который всегда, в ведийской религии, не имеет ничего воинственного, только суверенного бога, благожелательного гаранта порядка во всех его формах, космической, социальной, литургической и *моральной*⁵.

Ритуал фетишей, похоже, содержит аналогичный элемент, имеющий как моральную, так и материальную ценность. Нам известна процедура, по которой эти жрецы, именно тот, кто был избран *pater patratus*, и его спутник, отправлялись просить возмещения и, если предстоял *bellum*, заверять римлян в *bellum pium*⁶: в три этапа они проходили от границы виновного народа до форума его города. Сначала на римской территории, потом у границы, потом снова на границе, *pater patratus* взывает к богам, под проклятиями утверждает справедливость римского дела и объясняет, на что жалуется Рим. Затем вместе со своим спутником он начинает шествие по фактически вражеской территории, повторяя эту речь трижды: 1. первому встречному прохожему, 2. по достижении городских ворот, 3. на форуме,

перед магистратами. Если созванные таким образом люди просят отсрочки, он дает им тридцать дней.

Такой сценарий, по-видимому, указывает на то, что изначально процедура сочетала юридическую подготовку *bellum pium* с более материальной: еще не захват [владения7](#), но открытие или, чтобы сохранить образ **fēti-*, мистическое "основание" поля, куда римская армия должна была продвигаться под защитой богов. От границы до первого прохожего, от последнего до ворот, от ворот до форума, в трех точках, одна из которых подвижная, а другие неподвижные, обозначающих весь этот чужой мир, феодал "закладывает" права Рима и, тем самым, квалифицирует их и страну, которую они заключают, как "базу" для последующих военных действий. По крайней мере, именно такое буквальное объяснение предлагает этот трехступенчатый процесс, эта своего рода постепенная инкантация всей [местности8](#).

В отличие от *фетиев*, чье вмешательство диктуется обстоятельствами, *салии* действуют в фиксированные даты, в праздники, предписанные древнейшим календарем: они открывают военный сезон в марте и закрывают его в [октябре9](#). Их обязанностью было пройти по улицам Рима, танцуя искаженный танец, который они распевали, ударяя копьями по архаичным щитам, то есть щиту-талисману, посланному с небес Юпитером Нуме, и копиям, которые были с него сделаны. Они действуют под руководством руководителя танца (*praesul*), чьи фигуры они воспроизводят, и в то же время, направляемые своими *уатами*, они поют *кармен*, который стал едва различим в классические времена. Они были разделены на две команды по двенадцать человек, *Salii Palatini* и *Salii Agonenses* или *Collini*, у каждой из которых был свой *магистр*. Первая принадлежала Марсу, вторая - "спокойному Марсу", "Марсу, который управляет миром", Квирину. Денис Галикарнаский представляет их вместе как "танцоров и певцов богов в оружии" (II, 70, 2). Здесь не место обсуждать Квирина и то, чем объясняется его скатывание к статусу бога-воина, чуждого идеологии, лежащей в основе известных действий его [фламингов10](#). Достаточно сказать, что Рим доверил успех своих легионов танцующим жрецам, которые с шумом демонстрировали свое оружие. Они, говорит комментатор Вергилия (Servius, *ad Aen.*, VIII, 663), *in tutela Iouis Martis Quirini*, что соответствует небесному, диалектическому происхождению щитов и привязанностям половин [содата11](#). Наконец, жрицы по имени *Saliae uirgines*, которые, должно быть, удваивали *Салии* и "танцевали", как они, упоминаются только по случаю ежегодного жертвоприношения, вероятно, приносимого в часовне Марса в [Peruu12](#).

Мы видим, насколько близки эти салии по своему характеру и ритуалу к марутам (а значит, возможно, и салии к фравашам): и те, и другие демонстрируют богатое вооружение, и те, и другие танцуют, поскольку только Индра и маруты (а когда-то и асвины, и другие юноши) получают в гимнах квалификацию *nṛtú* "танцоров" [13](#).

Стоит вспомнить еще один воинский ритуал Рима - очищение 1st октября в *tigillum sororium*, связанное с "грехом", совершенным третьим Горацием после битвы с тремя Куриациями: в первой части этой книги, мы показали, что легенда, оправдывающая этот ритуал, созданный при царе-воине Тулле Гостилии, напоминает о ведийском мифе, в котором помощником Индры является Трита, "Третий". Таким образом, обращение к ведийской мифологии на уровне воинов дает представление о том, как жреческие органы и ритуальные действия, которые в Риме разрознены, распространяют целостный *набор* представлений, восходящих к индоевропейским [временам14](#).

Еще не все выяснено о теологии и мифологии уровня воина в германских религиях. По крайней мере, один факт, подчеркнутый еще в 1939 году, доминирует в досье: в то время как в Индии "тип Вайю-Бхимы" явно сохранился в лице бога *Rórr*, "тип Индры-Арджуны" и вообще весь остальной божественный персонал воинской функции настолько хорошо проник в суверенную функцию, что наблюдателям с древности и до исчезновения язычества казалось, что он составляет ее суть. Именно "Марсом", между Меркурием и Геркулесом, информаторы Тацита перевели **Tiwaz*, и именно в качестве бога войны в ^{xii}веке Снорри представил *Týr*¹⁵. В то же время в Упсальской триаде, описанной ганзейскими путешественниками Адаму Бременскому, - *Óðinn*, *Rórr*, *Freyr*" (*Водан*, *Тор*, *Фрикко*) - функции богов сведены к самому главному, или, по крайней мере, к тому, что их *больше всего поражало*¹⁶:

Тор - повелитель атмосферы, он управляет громом и молнией, ветрами и дождями, хорошей погодой и урожаем;

Водан, или Ярость, ведет войны и дает людям доблесть в борьбе с врагом;

Третий, Фрикко, дарит смертным покой и наслаждение.

Таким образом, то, что мы знаем об *Óðinn* и что на самом деле является доминирующим, а именно его характер как правителя мира, "вселенского отца" и всемогущего мага благодаря своим знаниям, не сохраняется, тогда как его участие в войнах является лишь привилегированным применением этого общего значения: он управляет судьбой битв, выбирает героические смерти, которые он оставляет для себя, во многом вместо того, чтобы сражаться.

Что касается Тира, который не появляется в Упсальской триаде, то Снорри (*Gylfaginning*, 13) определяет его как "очень бесстрашного и очень мужественного" и говорит, что он обладает "великой силой для победы в битвах" и что доблестным людям полезно взывать к нему, - что очень близко к роли *Óðinn*'а во второй части свидетельства Адама Бременского:

... Если грозит чума или голод, они приносят жертву идола Тору, если война - Водану, а если свадьба - Фрикко.

Здесь не место показывать, что роль, которую играет Тир и роль *Óðinn* в войне и победе, не одинакова, а также дополнять или исправлять определение Снорри о Тире, который, как в гражданских, так и в военных делах, как в отправлении правосудия, так и в сражении, руководит наиболее часто сложными и жестокими отношениями между людьми: эта работа была проделана давно, и читатель может обратиться к моим *Dieux souverains des Indo-Européens*, стр. 183-203 и, наконец, к дискуссии, которую я недавно вел с мистером Р. И. Пейджем в "Очерке 73" (*L'Oubli de l'homme...*, р. 278-301). Я напомним лишь о сдвиге, который можно очень *схематично*¹⁷, для двух высших функций, свести в таблицу, подобную этой:

Inde védique		Scandinavie	
souveraineté	{ Varuṇa Mitra	Óðinn Týr	{ souveraineté et combat d'armée
combat	{ d'armée : Indra solitaire : Vāyu	----- Pórr : combat solitaire	

Поэтому, по сути, именно Óðinn принимает на себя функции Индры. Естественный осмос, несомненно, между суверенным уровнем и уровнем воина, поскольку по разным причинам послеведический Индра стал сувереном богов (Вару и Митра почти отошли на второй план), оставаясь при этом воином высшего класса, и что зороастрийский Иран, отвергнув традиционного Индру среди архидемонов, передал его миссию, отретушированную в новой морали, Мипре, который при Ахура Мазда сохраняет многие из своих черт суверенного бога.

Самое заметное различие заключается в том, что в натуралистическом аспекте функции воина Óðinn не присваивал себе молнию (как это делали в других местах правители Зевс и Юпитер, не опускаясь, однако, до второй функции): Как в Индии Индра на втором уровне владеет *ваджрой*, небесным оружием, символизирующим молнию, так и Róðr, также на втором уровне, но в "части Vāyu" этого уровня, чьим оружием является молот, сотрясающий атмосферу. Примечательно, что у германцев именно раскаты грома, а не молнии, шум, а не свет, были характерны как для оружия (молот), так и для имени бога (**Pun(a)raz*).

Что касается всего остального, то это действительно Óðinn, который собрал для себя эквивалент дара Индры. Не в последнюю очередь это касается его окружения: на службе у Оддинна находятся эквиваленты, *mutatis mutandis*, Виṣṇu и Марутов.

Для первого, Víðarr, демонстрация была сделана в 1965 году и повторена в *Mythe et Épopée*, I, 1968, pp. 230-237, по случаю переноса Viṣṇu в Kṛṣṇa в Махабхарате. Мне нечего там менять.

Что касается марутов, то скандинавские эквиваленты были обозначены уже в 1953 году. В гипотезе, которую я воспроизвел ранее, - о зороастрийской сублимации марутов во Фраваше - отсутствует важная особенность последних: элемент "души умерших" или "ангелы-хранители, связанные с душами" остается необъяснимым, поскольку маруты не воспринимаются как таковые и, похоже, не имеют никакой связи со смертью или загробным миром (хотя здесь следует напомнить, что такие связи определенно существуют в комплексе Рудры, чьи связи с марутами многообразны). Но возможно, что в этом вопросе гимны Р̥гВеды, мало интересуясь судьбой человека после его земной жизни, обеднили индоиранское, индоевропейское представление, которое вновь появилось бы в двух религиях, которые, напротив, разработали богатый и эффективный образ выживания в загробной жизни, иранской и скандинавской.

С одной стороны, это *эйнхерии* из рода Оддинн и тесно связанный с ним *Валькирью*. Первые - избранники Одина, которых последний отправляется искать на поле боя, - это героически погибшие воины, и современный скандинавский и северогерманский фольклор узнает их в фантастической шассе, которая следует за Оден-Вотаном во время его шумных поездок по земле или по воздуху. *Эйнхерьеры*, скорее всего, были задуманы в образе групп, Männerbünde древнегерманских обществ. На это наводит их название (**aina-harjar*)¹⁸, второй элемент которого - не что иное, как название древнего народа континентальной Германии, *хариев*, среди которых Тацит (*Germania*, 43, 6) описал такое общество, весьма метко, как кажется, хотя и не понимая всех его *механизмов*¹⁹: "Харийцы, говорит он, превосходят силой народы, которые я только что перечислил; свирепые, они усиливают свою природную дикость, используя хитрость и погоду: черные щиты, измазанные тела; для сражений они выбирают густые ночи и, благодаря ужасу, который внушает в тени эта похоронная армия (*feralis exercitus*), вызывают ужас; никто из врагов не может противостоять этому странному зрелищу и как inferнальному (*noium ac uelut infernum aspectum*), потому что в любом сражении первыми побеждают глаза. "

Что касается валькирий, то у Fravāsī, понятых так, как было предложено, нет более близкого аналога. Они участвуют в действиях Оддина в битве, в потустороннем мире; они одновременно являются хранителями и психопомпами воинов и их женщин в Вальхёлле; копыта их коней проецируют град и росу и т. д.²⁰.

Через Виджарра, с одной стороны, Эйнхерьяра и Валькирьюра - с другой, Оддинн получает в свое распоряжение, в рамках совершенно иной идеологии и образности, тех же помощников, что и для Индры - Вишну и Марут, для Мифры - Рашну и Фраваша. Они не низводят нас до уровня земли, как это делают в Риме их коллеги-жрецы, *fetiales*, с одной стороны, *Salii* и *Saliae uirgines*, с другой.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

АСПЕКТЫ ФУНКЦИИ ВОИНА

В этой последней части собраны исследования по нескольким более конкретным пунктам, которые поддаются "генетическому" сравнению. Существует множество других. Я упомяну только три, над которыми я работал в других исследованиях.

*Во-первых, существование "обществ воинов", эффективных агентов завоевания. Марианну, бойцы на колесницах, которые во втором тысячелетии до нашей эры наводили страх на народы Ближнего Востока, несомненно, являются древнейшими прямыми свидетелями этого, а маруты из ведической мифологии, которых так часто называют *máryāḥ*, переносят этот тип социального организма в другой мир. Исследование этого вопроса было предпринято в 1938 году и в самом начале задвинуто очень далеко Стигом Вукандером в его книге *Der arische Männerbund*, которой уже начали отдавать полную справедливость (в так называемых гуманитарных науках отказ от прогресса в течение двадцати пяти или тридцати лет является стандартной практикой, если не рекомендацией). Германцы античности и высокого средневековья знали подобные *Männerbünde*; но двойное значение, суверенное и воинское, принятое их покровителем Оддинном, означало, что они также демонстрировали характеристики обоих уровней, представляя собой оригинальный тип; незадолго до книги Вукандера, в 1935 году, Отто Хёфлер рассмотрел их в первом томе, единственном опубликованном, своей "Культуры германцев" (*Kultische Geheimbünde der Germanen*). Недавние статьи, некоторые из них короткие, но содержательные, открыли многочисленные возможности в этой области, в самых разных направлениях: отношения между воинами и королями, мистика воинов и т.д.; например, Андреас Альфельди, "*Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden*", Schweiz. Archiv für Volkskunde, 47, 1951, pp. 11-16; Lucien Gerschel, "*Coriolan*", Hommage à Lucien Febvre, II, 1953, pp. 33-40; и, в продолжение прекрасных книг J. W. Hauer (*Der Vrātya*, 1927; *Der Yoga*, 1958), Herbert Fischer, "*Indogermanischer Kriegeryoga*", Festschrift Walter Heinrich, 1953, pp. 65-97. Французские ученые, в частности, изучали подобные события у древних греков, в частности Франсис Виан, который поднял проблему гигантомахии до того уровня, которого она достигла в "Курьерах" Анри Жанмэра: *La Guerre des géants* (1952), *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes* (1964).*

Затем отношения между натуралистической мифологией и социальной мифологией на этом втором уровне, или, проще говоря, если говорить об Индии, двойное значение Индры и Марута, как образцов земных воинов и божеств молний и бурь, ужасных проявлений и счастливых последствий бурь. Хотя ошибочно рассматривать Индру в первую очередь как бога плодородия, как это сделал Иоганн Й. Мейер в 1937 году в своей эрудированной, но путаной "Трилогии об альтиндийских божествах и праздниках растительности" (см., наконец, Jan Gonda, "The Indra Festival according to the Atharvavedins", Journal of the American Oriental Society, 87, 1967, pp. 413-429), логическое притяжение постоянно тянуло его в этом направлении, подобно норвежскому Þórr, "хорошему человеку Þórr", "крестьянину Þórr" ("Hora galles" саамов) - и, в меньшей степени, ослепительному Юпитеру римских виноделов, потому что еще одна проблема, о которой я упомяну лишь вскользь, поскольку она остается специфической (с разными решениями) для определенных обществ, - это попадание молнии или соответствующего ей мифического оружия в руки бога первого уровня: Мифра, Зевс, Юпитер. Короче говоря, Индра - сложный бог, о котором дает представление очерк покойного Германа Ломмеля Der arische Kriegsgott (1939). Со своей стороны, я столкнулся с подобной проблемой только в одном конкретном, но ярком случае - с героем Батрадзом в нартских легендах осетин, который, несомненно, унаследовал часть мифологии скифского Ареса и чьи черты джинна бури - от рождения до смерти, пройдя через множество прозрений - очевидны (Légendes sur les Nartes, 1930, note III, pp. 179-189, "Mythes d'orage"; ср. Mythe et Épopée I, 1968, p. 570-575).

В-третьих, связь между функцией воина и молодостью, этими *iuvenes*, одновременно возрастной группой в обществе и хранилищем шансов этого общества на продолжительность или обновление, для которых Эмиль Бенвенист в 1937 году

установил этимологическую связь с понятиями "жизненная сила", ведийским *āyus(s)*, греческим *αἰών*, и "вечность", латинским *aeuom* (Bulletin de la Société de linguistique de Paris, 38, pp. 103-112). Традиции многих итальянских городов, выдававших себя за основателей группы *иуенов* во главе с животным Марса, германские легенды, например, о происхождении лангобардов, свидетельствуют о том, что противостояние возрастных классов часто играло роль в экспансии индоевропейцев. Этот вопрос, затронутый в 1939 году в книге *Mythes et dieux des Germains* (глава V, "Conflits d'âges et migrations", pp. 65-78), требует всестороннего рассмотрения.

I

Моменты героической карьеры

В очерках, составляющих первые две части этой книги, рассказывается об опасностях подвига, о том, что он иногда скрывает в себе, об излишествах и грехах, которые он поощряет. Однако факт остается фактом: во всех цивилизациях подвиги являются хорошими инвестициями. Военный или спортивный, театральный или иногда даже интеллектуальный, совершенный на благо или под флагом общества, он и сегодня делает национального героя; совершенный вне его рамок, он, по крайней мере, делает чемпиона, звезду, лауреата, чья жизнь в одночасье становится славной, а иногда и роскошной. Подвиг подобен успешному соревнованию, которое обеспечивает продвижение по службе.

В архаичных обществах, особенно на тропе войны, все было иначе. Задолго до Плутарха и его великих капитанов карьера воина была не более чем серией повышений по службе, основанных на ряде подвигов. Причем однообразных. Даже последний подвиг, смерть в бою, которую превозносили не только древние германцы, по сути, не отличался от остальных ни по жестам, ни по последствиям: если сегодня он вызывает не более чем несколько речей, подготовленных голодными молодыми секретарями и серийно декламируемых политиками перед стандартными памятниками, то когда-то он открывал новую жизнь в загробном мире, подобную первой, где те же игры продолжались с меньшей опасностью.

В сказочном доме Оддинна, Вальхёлле, вечно живут люди, которые с начала мира погибли на *полях сражений*¹. Толпа огромна и постоянно растет. Но она может стать еще *больше*², ее пропитание гарантировано: кабан Сэхримнир, пожираемый каждый день, возрождается каждый вечер, чтобы вернуться в котел Элдримнир в руках повара Анедримнира; вымя козы Хейждрун каждый вечер наполняет огромный таз медовухой - ведь только Оддинн употребляет вино, роскошь среди роскоши в древней Скандинавии. А все время, которое избранные не посвящают этим изыскам, они отдают тому, что было их страстью на земле: каждое утро они берут в руки оружие, выходят и сражаются день за *днем*³...

Раненый насмерть в конце битвы при Курукшетре, Дурьодхана, который, заслужив несчастье, хотя бы до конца проявил некоторые качества *кшатрия*, видит в нанесенном ему ударе нечто иное, чем плачевную *судьбу*⁴ :

То, что стоит получить здесь, внизу, - это слава, а ее можно получить только в бою. Закончить жизнь в своем доме - позор для *кшатрия*; умереть дома, лежа, - значит сильно нарушить свой долг. Тот, кто бросает свое тело либо в лесу [как аскет], либо в бою, после совершения великих жертвоприношений, тот идет к славе... Отказавшись от различных удовольствий, я могу теперь, благодаря этой хорошо проведенной битве, дойти до мира Индры, лучшего места для мертвых. Небеса - обитель героев благородного поведения, которые не отворачиваются в бою... Теперь радостные войска апсар смотрят на *них*⁵ в бою, теперь отцы смотрят на них, почтенных, в собрании богов, наслаждающихся на небесах в компании апсар. Следуя по пути бессмертных, героев, не возвращающихся из битвы, мы тоже вознесемся...

Даже Цицерон из четырнадцатого *Филиппика*, уже отмеченный очередным уходом, не поручает одноименному богу немногих погибших из *legio Martia*, героев победоносной *стычки*⁶ :

В бегстве смерть позорна, в победе славна: из всего войска, которое сражается, сам Марс склонен называть себя самым храбрым. В то время как безбожники, которых вы убили, понесут наказание отцеубийц даже в аду, вы, испустившие последний дух в победе, обрели обитель благочестивых людей...

Если последний подвиг, похожий на остальные, но скрашенный этими надеждами, парадоксальным образом выступает в качестве испытания для посвящения в загробную жизнь, то настоящий первый подвиг, открывающий земную карьеру молодого воина, ничем не отличается от тех, которые он будет совершать впоследствии до самой смерти: этот момент необычен, по сути, только тем, что ставит точку в некоем меньшинстве, обычно занятом тщательными тренировками. Вот почему, когда мы сравниваем мифы и легенды, иллюстрирующие функцию воина у разных народов, мы часто обнаруживаем, что похожие сцены, например, схватка с особенно сильным или страшным противником, использовались

без особых различий, здесь в "инициационной" истории, во славу начинающего героя, а там в "подтверждающей" или "продвигающей" истории, во славу героя, который уже проявил себя. Так, как мы [видели7](#), победа Кухулайнна над тремя сыновьями Нехты - это модель инициационной битвы, одного из *macgnímrada*, которого достигает ребенок, впервые вырвавшись из-под надзора своих наставников, тогда как победитель трех куриалов был выбран вместе со своими братьями для решающей схватки только потому, что они были известны по опыту *как feroces suopte ingenio*: Рим не доверял свои шансы новобранцам. Тем не менее, эти две сцены - два соседних афабулирования одной и той же темы, просто отнесенные к двум разным моментам восхождения к славе. Экзегет не должен забывать об этом элементарном факте и остерегаться обобщать понятия "*юнглингвизм*" или "*кригервизм*".

Я предлагаю показать, что некоторые из подвигов Индры в мифологии гимнов и "Брахма", а также в эпосе, который так часто продлевает параведический материал, такой же древний или более древний, чем "Ракха-веда", освещаются сравнением со сценами инициации или продвижения, представленными в качестве таковых в мифах или легендах других народов семьи.

II

Vṛtrahán, Vərəθraǵna, Vahagn

Первая проблема, требующая внимания, - это взаимоотношения между ведийским Индрой *Vṛtrahán* и иранским богом *Vərəθraǵna*. Начиная с важной книги, которую Эмиль Бенвенист и Луи Рену посвятили [этой теме1](#), написанной треть века назад, испытание временем подтвердило лингвистические и филологические анализы. Оно также показало, что для понимания религиозных реалий, которые лежат за текстами и поддерживают их, нам необходимо добавить другие обсерватории и другие средства к тем, которыми, в принципе, ограничивались авторы.

Одним из главных результатов книги 1934 года стало установление вторичности демона *Vṛtra*: в ведических гимнах он представлен неясно, а в Иране его вообще не существует как такового ни в Авесте, ни в латеральных традициях. Неизменным остается его противник, "убийца (или разрушитель) *vṛtrá*", *vṛtrahán*, [vərəθragan2](#), или "разрушитель *vərəθra*", то есть *vərəθraǵna*, вторично персонифицированный в мужском роде в одноименном боге. Более того, в соответствии с этимологией, нейтральное *vṛtrá*, которое только в Индии эксплицируется как демон, правильно означает "сопротивление", внушительную, но пассивную массу, объект ударов нападающего, и противопоставляется *áma*, наступательной силе, которая движет последним.

Персонификация *vərəθraǵna* в божество, безусловно, связана с масштабной реформой, которая из индоиранского политеизма привела к божественному миру зороастризма, в котором полностью доминирует Ахура Мазда, а точнее, с реальной революцией, которая привела к деградации одного из самых значительных богов завоевательных групп в архидемона. В индоиранской теологии сопоставлялись функции и функциональные боги, которые для разных человеческих групп оправдывали разную мораль, среди которой мораль воинов была изначально тревожной как для жрецов, так и для пастухов-земледельцев. То, что было сказано о скандинавском *берсеркире*, должно было относиться и к этим *tárga*, которые были волей-неволей чрезмерны, особенно в отношениях с женщинами: более чем

полезные в бою, в мирное время они были "aufdringlich und böartig" и, как следствие, обычно [ненавидимы](#)³. Как мы видели, политеизм закрепил эту неизбежность природы в поведении божественных существ, главным из которых был Индра, грешник Индра: насилие, которым он управлял, пример которого он подавал, способствовало социальному и космическому равновесию не меньше, чем хорошее поведение, которому покровительствовали Варуха и Митра, или безусловная, неиссякаемая доброжелательность [Близнецов](#)⁴. Маздеизм изменил все это и заменил множество моральных норм единым, универсальным законом великого бога. С теологической и, несомненно, с социальной точки зрения, наиболее энергичный и трудный удар реформаторы должны были нанести по традиционным воинам, как людям, так и богам: проблема заключалась в том, чтобы привлечь их исключительно на службу правильной религии, иными словами, сохранить их силу и доблесть, лишив их при этом [самостоятельности](#)⁵. Это, конечно, было непростой задачей, и главной жертвой стал Индра. Очищенная "функция воина" с одомашненным наследием того, кто теперь был не более чем одним из худших помощников Злого Духа, была разделена между богом "первой функции", Мипрой, которого его природа позволила легко использовать в новой системе под его традиционным именем, и новой персонифицированной абстракцией, Vərəθraǵna, гением наступательной победы, который к тому же был подчинен Мипре: Именно Мипра отныне запускать вазру против неверных и мятежников, и именно Vərəθraǵna использовал против них другой дар древнего небесного чемпиона - метаморфозы животных. Оба они гарантировали общине верующих то, что Индра до сих пор гарантировал племенам арьев: успех в оружии, завоевания.

Под этим именем, едва измененным переходом к абстрактному, Vərəθraǵna, несомненно, был одним из популярных титулов индоиранского Индры. Нет оснований думать, что Веды ввели новшество, сделав *Vṛtrahán* одним из эпитетов, наиболее престижных, этого бога.

Конечно, она не обладает монополией на это. Она присваивается всему, что побеждает по своей природе или в определенных [обстоятельствах](#)⁶, многовалентным божествам, точнее, трехвалентным, таким как Сома, Агни и Сарасвати, Манью, олицетворяющему *ярость* бойца, мифическим понятиям или представлениям, связанным с боем, таким как сила, пьянство или *ваджра*, оружие Индры. Но оно также присваивается простому смертному, *Трасадасью* (*Trasádasyu*), то есть "Тот, кто заставляет врагов (или демонов) трепетать", интересному для нашей проблематики, поскольку в нескольких текстах он представлен как выдающийся воин, а также потому, что в его имени содержится одно из редких ведических подтверждений корня *tras-* - латинского *terrēre*, безусловно, важного как в идеологии, так и в технике [индоевропейских](#) воинов 7. *R̥V*, IV, 38, 1, например, называет его

kṣetrās á m... urvarās á ṛghanámdásyubhyo abhíbhūtim ugrám "завоеватель пригодных для жизни земель, покоритель возделываемых земель, уничтожение для врагов, превосходный, сильный". Как таковой, он является объектом похвалы Индры (VIII, 36, 7): *prá Trasádasyum*

āvitha tvám éka ín nṛś á hya índra "ты один помог Трасадасью в битве людей, Индра". Теперь этот персонаж описывается с самого рождения, в двух последовательных строфах IV, 42, 8 и 9, как *índraṁná vṛtratúram ardhadevám* "покоритель Vṛtra как Индра, полубог", а затем, эквивалентно, как *vṛtraháṇam... ardhadevám* "разрушитель Vṛtra, полубог". Последний эпитет, являющийся хапаксом в Р̥Веде, риторически возвышает его над человеческим состоянием, хотя его отец и мать, упоминаемые несколько раз, являются людьми; Примечательно, что оно присоединяется к другому, *vṛtrahán*, или к его синониму *vṛtratúr(a)*⁸, как будто подвиг или ряд

подвигов, отмеченных *vṛtrahán*, имел своим естественным продолжением восхождение в иерархии существ. Использование прилагательного *vərəθraǵan* в Авесте ничем не [отличается](#)⁹. В воинственных контекстах оно применяется и к сражающимся сущностям, и к Спасителю (*Vāta*, *Sraoša*, *Saošyant*), несколько раз к Хаоме, как в РҫВеде к Соме, к молитвам, которые являются самым эффективным оружием в борьбе Добра со Злом. Герои тоже удостоены его: "Убив чудовище Дахака, - пишет Э. Бенвенист, - *Θραētaona* заслужил титул *vərəθraǵā taxmō Θραētaonō* (*Yāšt V*, 61)", и его оружие участвует в этой привилегии (*Yāšt XIX*, 92).

Факт остается фактом: в РҫВеде именно Индра является *vṛtrahán* par excellence, образцом для остальных, и это звание он заслужил благодаря победе над демоническим существом неопределенного вида, но с точным именем, "змеем (или драконом) *Vṛtra*", олицетворением Сопротивления. В некоторых текстах ясно сказано, что эта победа привела к более существенному продвижению в жизни бога. Например, VI, 20, 2:

Тебе, Индра, было даровано (рак. *dhā-*) богами качество *ásura*, подобное качеству Неба [= типичная божественная *ásura*], когда, -? - [= неясный [эпитем](#)¹⁰], связанный с Вишнью, ты убил змея Вртра (*vṛtrám*... рас. *han-*).

Каким бы неточным ни было понятие *ásura* в "РҫВеде", зарезервированное среди богов для небольшого числа, и какими бы ни были ссылки в гимнах на другие способы, которыми асурья могла быть дарована Индре или завоевана Индрой, этот текст устанавливает связь преемственности и причинности между убийством демонического существа, обозначенного как *Vṛtra*, и наделением убийцы новым качеством и силой.

В 1948 году в двух документах, один из которых был составлен парси, а другой - пехлеви, основанных на утраченных частях Авестийского сборника, о. Жан де Менаше обнаружил свидетельство того, что *Vərəθraǵna* - *Vahrām* или *Bahrām* в этом состоянии языка - также был повышен в должности после того, как величайшим из мыслимых подвигов спас доброе [творение](#)¹¹.

Первый из этих текстов, парсийский фрагмент из Мюнхенского риваята, был опубликован Кристианом Бартоломе, но не использовался историками маздеизма. Здесь он приводится полностью, в переводе Фр. де Менаше.

Вопрос о седьмом Амшасфанде, Бахrame [Язаде](#)¹², победоносном (*pīrūzgar*), уничтожающем противника (*dušman zadār*). Ответ: Проклятый Ариман однажды совершил великое нападение. Создатель Ормизд обратился к шести Амшасфандам: "Идите и приведите ко мне, связанного, нечистого Ахримана". Все шесть Амшасфандов пошли и долго искали Ахримана, но так и не смогли его схватить. И вернулись Бахман, Ардибехишт, Шахравир, Асфандармат, Ксурдад и Амурдад, пришли и сказали Всеведущему: "Мы долго искали Ахримана, но он не попался нам в руки". Тогда Всеведущий сказал Бахраму Язаду: "Ты, которого я создал победоносным от начала (*az awwal*), действуй победоносно; иди с шестью Амшасфандами и приведи мне связанного Ахримана". Бахрам Язад пошел с шестью амшасфандами и привел связанного нечистого Ахримана к Ормизду. Ормизд сказал ему: "Этого нечистого, связанного духовно, запри в аду вверх ногами". Тогда Бахрам Язад отнес нечистого Ахримана в ад и похоронил его там вверх ногами; он вернулся перед Ормиздом со словами: "Я похоронил этого нечистого в аду". Создатель Ормизд обрадовался и сказал: "С самого начала я объявил тебя победителем, теперь ты одержал победу; я присваиваю тебе титул

Амшасфанда, ибо ты достиг того, чего не смогли достичь шесть Амшасфандов". Вот почему говорят, что Бахрам Язад - седьмой Амшасфанд.

Несколько потускневший текст Пехлеви прямо ссылается на отрывок из Авесты и представляет повествование как ответ самого Ōhrmazd на два вопроса Зороастра: "Кто такой седьмой Амархаспанд?" и затем "Почему седьмой Амархаспанд, Вахрам Язат, больше всех остальных Амархаспандов, и ты сделал его лучше, больше и могущественнее других?". Учение во многом такое же, как и в Rivāyat, с небольшим количеством новых деталей. Самое интересное находится в начале, в описании опасности, которую Злой Дух, называемый здесь Ганнак Менок, несет сначала духовному творению (*mēnōk*), но также и материальному (*gētīk*):

В то время, сказал Ōhrmazd, когда проклятый Gannak Mēnōk проходил по миру, на него обрушились всевозможные страдания, горести и невзгоды. Как только он пронесся по небу, он распался на три части, ¹³ после чего этот проклятый злодей, среди Амархаспанд *Менока*, которые находились в месте *Менока*, стал еще более грозным, еще более вредоносным и еще более злым. Тогда весь мир существ *менока* пришел жаловаться Ōhrmazd: "... Теперь проклятый Ганнак Менок способен творить в мире всевозможные злодеяния, от которых никто не находит средства. Поскольку ты всеведущ, ты должен быть способен найти способ заставить проклятого Ганнака Менока упасть вверх тормашками в преисподнюю".

После подвига награда Варама мотивируется так же, как и в другом документе, а последующий комментарий Бога для пророка интересен тем, что прочно связывает эту сцену с теологией Vərəθraǵna:

Поэтому Ōhrmazd сказал ему: "Я создал тебя в первый день победоносным, но теперь ты одержал победу и обеспечил защиту для *mēnōk* и *gētīk*. В связи с этим деянием я нарекаю тебя Амархаспандом, поскольку это деяние не могли совершить шесть Амархаспандов... Я нарекаю тебя седьмым Амархаспандом, Вахрамом Язатом, уничтожителем противников, моих, мне, который есть Ōhrmazd". И так будет называть тебя Зартушт, когда он - ? - человек-гетик". - О Зартушт, сын Спитами, я скажу тебе еще одну вещь, которая говорится в похвалу Вахрама Язата в этом же отрывке Авесты и Занда, а именно, что доблесть Вахрама Язата была создана более могущественной, чем у других Язатов. Эта победа будет одержана при воскресении и во времена Грядущего Тела, когда он свяжет Ганнака Менока с *дэвом* и *дру*. Об этом Вахраме Язате, которого вы называете победоносным, в Авесте и Занде говорится, что он отправляется в *Менок* и *Гетик* с большей пользой и большей славой, то есть он уделяет внимание обоим мирам, и он отправляется, принимая десять форм [которые перечислены; далее:] И Ōhrmazd говорит: "О Зартушт, превращаясь этими десятью способами среди созданий Ōhrmazd, этим действием он отдаляет от людей и удаляет от них зло, страдания и боль. "

Между индийскими и иранскими представлениями о подвиге, благодаря которому божественный персонаж получает повышение, существует очень важное различие. Индра получает прозвище *Vṛtrahān* только одновременно с этим повышением, благодаря подвигу, который, по сути, заключался в уничтожении *Vṛtra* или символической формы "сопротивления"; до этого, какими бы ни были его успехи, было сомнительно, что он одержит победу в этом важном деле. Для Vərəθraǵna этот вопрос не возникает: "он был создан победоносным", *pērōzgar* - что является всего лишь глоссой его имени, как его понимала поставедическая традиция¹⁴, - поэтому он "с самого начала", по сути, и Ахура Мазда знает это лучше, чем кто-либо другой, который обращается к этому специалисту (впервые, судя по его словам) после неудачи Амәша Спәнта - неудачи, которая, более того, не является унижительной, поскольку они не были ни побеждены, ни неспособны победить Врага, но

просто обнаружили его. Так что если Ахура Мазда и повысил его в звании, то только потому, что он выполнил определение, которое его имя дало заранее: точно так же, как солдаты Рима после победы прославляли титулом *imperator* того, кто, с точки зрения *res publica*, был их императором с момента их сбора на Марсовом поле. Маздеизм, безусловно, проложил новую дорогу в этом вопросе: заменив Индру богом, для которого *vərəθraǵan* было не прозвищем, а самым радикалом его имени, реформатская теология обрекла себя на эту менее простую и менее удовлетворительную артикуляцию понятий и образов, чем ведийская и, несомненно, индоиранская.

На практике же это небольшое осложнение не имело никакого значения. Ведический арья, молившийся Индре, с квалификацией *Vr̥trahan* или без нее, ожидал от него победы, с энергичными средствами и плантационными эффектами победы. Яшт *Vərəθraǵna* заканчивается той же надеждой (XIV, 57-65): в нем говорится, что бог вдохновляет заклинаниями и обрядами, которые дают победу, что он разрушает и уничтожает вражескую армию и лишает тех, кто не справился с Мидрой, возможности пользоваться своим оружием. Фр. де Менаше напомнил в этой связи о некоторых благословениях, засвидетельствованных в Бас-Авесте и [Пехлеви15](#). В "*Африн и Пайгамбар Зартушт*" и "*Виштасп Яшт*" известны такие формулы, как:

Пусть ты будешь очень благосклонен, как Мазда!

Победоносная, как *Θraētaona*!...

Покоритель врагов, как *Vərəθraǵna*!

Наконец, армяне, заимствовавшие этого бога у парфян вместе с несколькими другими, исказив его имя до [Ваагна16](#), ожидали от него такой же службы. В этом отношении мы располагаем ценным текстом. В начале письма-редукции, в котором Тиридат стремится укрепить политеизм, он желает своим подданным, по милости главных богов, определенного количества качеств или преимуществ, каждое из которых соответствует призванию упомянутого вместе с ним бога. И вот что мы читаем, когда речь заходит о [Ваагне17](#):

Пусть доблесть доблестного Ваагна будет твоей!

Ваагн был, по сути, небесным образцом воинов-победителей. Армянский историк Моисей Хоренский (I, 31) до сих пор знает песни, в которых он представлен не в строго авестийском ключе, но в любом случае ближе к ведийскому Индре *Vr̥trahanu*, чем к *Vərəθraǵna* из Яшта [XIV18](#): В ней, по его словам, рассказывалось о сражениях (*kr̥uel*) Ваагна с драконами (*ənd višapac*) и его победах (*yattel*), и вообще о вещах, очень похожих на подвиги Геракла.

Как это часто бывает, авторы ведических гимнов оставили в тени аспект победы Индры над Вриштрой, которому не нашлось места ни в приглашениях-элогиях, ни в молитвах, но который собрала и развила более повествовательная литература *Brāhmaṇa* и особенно эпос, и чья древность *априори* вероятна, поскольку она соответствует частой особенности мифических или легендарных повествований о битвах в индоевропейском мире и в других местах.

Другие необходимые подвиги Индры, как мы уже неоднократно вспоминали, связаны с осквернением или грехом (в "Ригведе" эти неприятные продолжения также не упоминаются), и в эпосе убийство Вритра - одно из них. Но нежелательные последствия подвига могут быть и другого рода.

Скандинавские *берсеркиры*, элитные воины, наводившие ужас на врага, по средневековому поверью, были настолько сильны, что ничто не могло им противостоять, пока длился их *berserks gangr*, их "ярость берсерка", но после этого кризиса они становились слабыми, бессильными (*óráttugr*), вплоть до того, что должны были лечь в постель с эквивалентом [болезни19](#). Убийство змеи Вртра произвело такой эффект на победителя. Не успев в полной мере насладиться своим новым титулом, он впал в жуткую депрессию, которую иногда приписывают *постэвентному* испугу, а иногда рассматривают как обратную реакцию на те физические и моральные усилия, которые он только что приложил. В "Р̥҃Веде" лишь однажды (I, 32, 14) упоминается об этом плачевном состоянии бога, но с удивительной точностью указывается маршрут его бегства, если не место его убежища:

Кого ты видел мстителем за змея, Индру, что страх вошел в твое сердце после убийства его, и что, девяносто девять потоков, ты пересек их, как испуганный ястреб (пересекает) пространства?...

Очевидно, что не эти четыре стиха могли породить обильную позднюю традицию о полете бога-победителя: скорее, они представляют собой единственное во всем гимнохранилище обнажение мифического факта, который скорее неудобен, чем полезен. Среди косвенных рассказов, которые мы читаем в эпосе, наиболее гарантированный вариант - он представляет собой воспроизведение древней традиции, *itihāsa* - находится в знаменитом эпизоде в пятом канто Махабхараты, где, в соответствии с эпическим состоянием мифологии, Индра выступает не только как ослепительный, сражающийся бог, но и как царь [богов20](#). Рассказав об убийстве демона Вритра, поэт следует за убийцей сначала до его распада, а затем, и это важно для мужчин, до славного восстановления, которое позволяет ему спокойно пользоваться заслуженным титулом.

Одержав победу, Индра бежал на край земли, где жил, скрытый в водах, подобно скользящей змее. Вселенная, Земля и Небо, люди и боги переживают огромную беду. Угрожаемая требованиями "временного царя" Науха, которому боги наконец-то отдали себя, жена Индры отправляется на поиски и возвращение мужа. Она обратилась к некоему божественному провидцу [Упашрути21](#), который указал ей место, где она скрывается. Вместе с ней она пересекает горы и леса, перебирается через Гималаи, а затем...:

[Упашрути] отправилась в океан, шириной во много *йоджан*, и пришла на большой остров, покрытый всевозможными деревьями и ползучими растениями. Там она увидела прекрасное небесное озеро, покрытое птицами, шириной в сто *йоджан* и такой же длины. Там тысячами росли небесные лотосы пяти цветов, жужжащие пчелами и находящиеся в полном цвету. И вот посреди этого озера раскинулось прекрасное большое лotosовое поле, на котором возвышался высокий желтый лотос с вертикальным стеблем. Разделив стебель, она вошла туда вместе со своим спутником и увидела Индру, вставленного в [волокну22](#). Увидев своего повелителя в очень маленькой форме, богиня и себе придала маленькую форму, и Упашрути поступил так же, как она...

Жена Индры раскрывает свои опасности, призывает бога, убивающего демонов, показать себя таким, какой он есть, вернуть себе *теджас*, свою энергию. Но Индра отвечает, что "сейчас не время для доблести", что Науха - самый сильный, и, чтобы выиграть время, советует ей хитрость. Несчастливая женщина снова отправляется в путь и обращается к брахманскому богу, покровителю богов, Брхаспати. Тот вызывает Агни, Огонь, и поручает ему найти Индру - во второй раз, через одну из тех нестыковок, частых в эпических повествованиях, которые доказывают, что поэты не хотели упустить вариант, ценный в других отношениях, того, что они уже [рассказали23](#). Быстро, как мысль, "в мгновение ока", Феу

исследует все части земли и воздуха: Индры нет. "Войди в воды", - приказывает Брхаспати. Огонь защищается: вода - единственная стихия, в которую он не может войти, он погибнет... Брхаспати настаивает, подстрекает его похвалами и повторяет свой приказ. Огонь больше не колеблется: "Я заставлю тебя увидеть Индру (*darśayiṣyāmi te śakram*)", - говорит он и бросается в Океан, а затем в озеро, где спрятан Индра:

Обшарив лотосы, он обнаружил Индру среди [волокон](#)²⁴. Он поспешно вернулся и доложил Бхаспати, что владыка укрылся в волокне лотоса, а его тело уменьшилось до размеров атома.

Брхаспати немедленно отправляется в указанное место и подстрекает Индру к восхвалению его прошлых подвигов (*purāṇaiḥ karmabhiḥ devaṃ tuṣṭiṃ ava balasūdanam*), восхвалению, которое достигает кульминации (Namuci, Śambara, Bala, "все враги") и завершается стихом:

...Это ты убил Вриштру, царя богов, владыку [мира](#)²⁵!

Вывод очевиден:

Защити богов и миры, великий Индра, и обрети свою силу!

Заклинание срабатывает:

Осыпанный похвалами, он [= Индра] постепенно рос (*so' vardhata śanaiḥ śanaiḥ*)²⁶; он взял свое собственное тело и наделил себя силой.

Первым делом он спрашивает: "Какая новая нужда побуждает вас теперь, когда я убил великого асуру, сына Тваха (= Трикефала), и Вритра - великое тело, угрожавшее гибелью мирам?" Затем происходит распределение наград между Индрой и богами, спешащими ему на помощь, или, скорее, от Индры к богам, в ходе которого устанавливается порядок в мире: один получает власть над водами, другой - богатство, третий загробную жизнь. Огонь, игравший столь важную роль во всем этом деле, получает главную награду: учреждение такого вида жертвоприношения, в котором он будет неотделим от самого Индры. Но как раз в тот момент, когда возрожденный бог собирается отправиться уничтожить узурпатора Нахуху, прибывает мудрец Агастья и объявляет, что Нахуху погиб из-за собственной *гордыни*. Поэтому богу остается только мирно уйти, причем с большим размахом: в сопровождении всех богов "Индра, убийца Вртры" (*śakro vṛtranisūdanah*)²⁷, вновь овладевает управлением тремя мирами. Поэту остается только указать, какое преимущество дает эта древняя традиция тем, кто ее благочестиво произносит: это то, что ожидается, действительно, от Победоносца par excellence, того, кого Виштасп Яшт связывал с именем Vərəθraǵna, того, кого армянский Трдат просил у [Баагна](#)²⁸ :

(Он всегда выигрывает и никогда не проигрывает.

Насколько нелепо было бы приписывать *Итихасе* все детали этого маленького романа, настолько же неразумно было бы не обратить внимания на общий ход событий. В Р̥гВеде, где есть лишь намек (но какой ясный!) на [исчезновение Индры](#)²⁹, ничего не говорится о его "изобретении"; однако одно неизбежно привело к другому, и "изобретение" было более важным для будущего мира, для человечества, чем исчезновение. *Итихаса*, используемая в "Махабхарате", решает, вкратце, важнейшую проблему: как титул *Vṛtrahān* мог стать славным и добрым, если подвиг или подвиги, о которых повествует этот титул, сначала заставили победителя почувствовать их дурное влияние? Удрученный отход Индры к стеле посреди озера, "поиски" Агни, заклинательные дифирамбы и исцеление бога обеспечивают этот необходимый разворот ситуации в четыре этапа. Конечно, можно подумать, что приведенный здесь ответ - детище Индии, причем Индии послеведийской, которая осознала

ту же самую трудность раньше нас. Но счастливая случайность сохранила среди армянских традиций о Ваagne эпизод, гарантирующий, что живописное возрождение Индры Вртрахана имеет индоиранское происхождение.

Моисей Хоренский навсегда останется в памяти мифографов за то, что он так мало цитировал из "песен", к которым у него все еще был доступ. То, что он сохранил, заслуживает признания. Это касается появления и рождения [Ваагна30](#).

Небо и земля были в работе,
в работе также фиолетовое море,
работа в море держала красный тростник.
Через горлышко дымчатого тростника,
через горлышко тростника с восходящим пламенем,
И из пламени выпрыгнул маленький подросток.
У него были огненные волосы,
У него были усы,
а ее маленькие глазки были солнцем.

Моисей не цитирует дальше этих стихов. Но этого достаточно, чтобы подтвердить подлинность прозрения бога в индийской [итихасе31](#). Среди усилий трех миров из дупла тростника, лежащего в море, выходит маленький отрок, будущий убийца драконов, пылающий огнем, предваряемый дымом и пламенем: это Ваагн. Древний и будущий убийца демонов и драконов, в маленьком теле, спрятан в стебле лотоса, поднятом над озером, заключенным в необъятный Океан; Огонь ищет его по трем мирам, находит; заклинания возвращают ему прежнюю силу; он выходит из стебля, дарует Огню свой культ и принимает на себя руководство тремя мирами: это Индра Вртрахан. Случайная встреча? Но ни одна из этих историй не рассказывает "банальную" историю рождения растения: Ваагн появляется из тростника с помощью настоящей пиротехники, а Индра Вртрахан, спрятанный в стебле и найденный в стебле Огнем, не является одним из тех "индуистских или китайских богов", безмятежно восседающих на лотосах или тихо рожденных из лотосов, о которых думал о. Гевонд [Алишан32](#), тем более в связи с армянским богом. Более того, имена совпадают, как и события: эти две очень похожие сцены прикреплены к армянской и индийской формам одного и того же индоиранского персонажа. Самое простое отношение, самое уважительное к данным, - не предполагать чудесного слияния двух поздних и независимых фантазий; Проще думать, что иранизированная Армения передала нам, все еще близкую к индоиранскому богу, живую и популярную форму *Vərəθraṣna*, которая, защищенная от требований морализирующей теологии, должна была долго сохраняться в более чем одной части Ирана, так же как *itihāsa*, которая является источником индийских эпических сказаний, наряду с *RgVeda*, сохранила тот же материал.

Таким образом, заняв свое место в индоиранской летописи бога победы, армянская поэма заслуживает [пристального изучения33](#); возможно, она не так далека, как кажется, от самой авестийской традиции.

Прежде всего, есть одно слово, которое описывает отношение Ваагна, его темп, его проявление: *vazēr*, "он прыгал, он мчался [вперед](#)³⁴". Десять прозрений Ваагна - ведь именно как последовательные прозрения перед Зороастром описывает Яшт XIV воплощения бога, шестое из которых - "юноша пятнадцати лет", настоящий *патанекик*, - подчеркивают не только физическую силу; Ловкость, являющаяся существенным преимуществом воина и, не в меньшей степени, чем сила, средством для победы в наступлении, в мифе представлена во многих формах (шесть из десяти), приспособленных для бега или молниеносного полета: скорость - один из общих факторов "стремительного" Ветра (I), Коня (III), хорошего "ходока" [35](#) Верблюда (IV), "[быстрого](#)"³⁶ Кабана (V), несомненно, "прекрасноволосого" юноши пятнадцати лет (VI), конечно, птицы *Vāraṅna*, [сокола](#)³⁷, "которая среди птиц самая быстрая и летает с наибольшей поспешностью" (VII). В этом же ключе, несомненно, следует интерпретировать отношения, осмосы между литургией *Vərəθraṅna* и литургией *Čistā*, в которой Э. Бенвенист признает покровительницу дорог и свободного [передвижения](#)³⁸, отношения, эквивалентные тем, которые существуют в *Р̥гВеде* между Индрой *Vṛtrahan* и *Viṣṇu urukramá* "с широкими шагами". Когда Ваагн "взлетает", он следует лучшей иранской традиции. К еще более древней: та же черта, если судить по ведийским формулам, на самом деле принадлежала индийским легендам, и, должно быть, позднейшая мизансцена, которой в "*Махабхарате*" заканчивается повествование: первобытный Индра *Vṛtrahan* вышел скорее из стебля, позади Огня или бога воскурения, с той же быстротой, с какой он удалился туда (ср. *R̥V*, I, 32, 14)³⁹. Анализ Рену полностью подтверждает это замечание: противостояние ловкого, быстрого бога и его тяжелого противника или противников-препятствий выразило в образах, в древних формах мифа, фундаментальную оппозицию понятий, выявленную Э. Бенвенистом: бог наступления торжествует над сопротивлением.

Во-вторых, армянская песня придает прозрению Ваагна космический характер: действуют три части Вселенной - Небо, Земля и Море, хотя в итоге рождается одна тростинка. Разумеется, это эпическое усиление, не имеющее мифической ценности. Рассмотрение индийских фактов, "масштаба" событий и вмешательств, которые предшествуют и сопровождают повторное появление Индры Вритрахана, не рекомендует такую интерпретацию. Мы видели, как огонь в мгновение ока последовательно исследует землю и небо, затем море, прежде чем найти стебель, из которого возродится бог. В начале *итихаса* исчезновение Индры - настоящее космическое несчастье: Небо и Земля, боги и люди боятся этого разрушения миров, которое убийство Вритра как раз и должно было предотвратить. Выйдя из стебля, Индра распределяет четверти мира между своими союзниками, как Зевс - между Посейдоном и Плутоном, прежде чем отправиться на войну с Кроносом. Наконец, не говоря уже о гимнах, которые всегда можно заподозрить в риторическом усилении, ведийские прозаические тексты уже вводят Землю и Небо в игру во время подвига самого бога. Параллельное наблюдение в маздаизме: систематически выстроенная группа стихов в *Yāšt XIV*, конечно, не гарантирует *Vərəθraṅna* сотрудничество Неба, Земли и Воды (которые, к тому же, не фигурируют как божественная триада в *Авесте*) для подвигов или для восстановления, о котором в тексте не говорится, но твердо свидетельствует о его владении тремя областями мира: мастерство особого рода, визуальное, которое он передает своему поклоннику Зороастру, но которое не менее полезно для "наступательной победы", чем сила и скорость, и которое на самом деле является лишь формой скорости, той самой, которая позволяет Огню в *итихасе* не только пересекать три области в мгновение ока, но и обнаруживать Индру Вритрахана без колебаний и задержек: Зороастру, который трижды приносит ему жертву, он трижды дает один и тот же список привилегий, но каждый раз с нюансом в последнем, который касается глаз; сначала он дает ему зрение рыбы Кара, которая видит без ограничений под водами, затем зрение жеребца, который видит все на земле, и, наконец, зрение стервятника, который видит все с вершины Неба. Это еще одна

афабуляция "космичности" бога, которая является для него необходимым атрибутом, поскольку, с одной стороны, возможна только полная победа, а с другой - Вселенная, будучи заинтересованной в победе атакующего бога, может только способствовать ей во всей своей полноте.

Наконец, тесная связь огня и Ваагна, огня и Индры *Vrtrahan* в *Итихасе*, подтвержденная текстами Атхарва-веды и Брахма-веды, о которых упоминал Рену, а также известными ритуальными фактами, советует не видеть позднего или вторичного развития в связи, которую маздеистский Иран также устанавливает между огнем, богом огня (*Ātar*), "огнем воинов", с одной стороны, и *Vərəθraǵna* - с [другой](#)⁴⁰.

Однако между "*Итихасой*" и армянской [песней разницы](#)⁴¹ есть большая. В первой Индра представлен взрослым человеком, сражающимся в этой битве после многих других, сначала переживающим депрессию и лишь затем выходящим из нее в виде славного "возрождения". Во втором, напротив, описывается первоначальное появление, само "рождение" Ваагна в виде маленького подростка, до всякого подвига, без всяких счастливых или несчастных предшествий. Это различие совпадает с тем, которое было отмечено в связи с продвижением Индры и Ваграма, и объясняется следующим образом: *Vərəθraǵna*, реформированный бог, которого армяне заимствовали в более популярной форме, чем Авеста, но, тем не менее, как имя, хорошо маздеанское, не должен был пройти через какое-либо испытание, не должен был квалифицироваться в "борьбе против **vərəθra*": "с самого начала", пишет Пехлеви, цитируемый Фр. де Менаше, он был "создан победоносным". Таким образом, похоже, что иранская народная мифология, сохранив эквивалент истории о прозрении Индры, "ставшего" *Vrtrahanom*, перенесла его "в начало" карьеры *Vrtrahana* и из возрождения после уничтожения сделала рождение без [предшественника](#)⁴². Подобные смещения не лишены примеров и не обесценивают результат сравнений. Приведу лишь один пример, связанный с изучаемым нами случаем, касающийся "первого боя" ирландского героя Кухулайнна и "рождения" осетинского героя [Батрадза](#)⁴³.

После победы над тремя братьями, сыновьями Нехты, на границе Ольстера, своей родины, юноша Кухулайнн и его кучер возвращаются в столицу Эмайн Мача, неся три головы. В городе ведьма Леборханн с тревогой предупредила о его приближении: "Воин едет на колеснице, - сказала она, - его приезд страшен... Если мы не будем остерегаться его этой ночью, он убьет воинов Ольстера". Король Конхобар добавил: "Мы знаем об этом путешественнике, который прибывает на колеснице, это маленький мальчик, сын моей сестры. Он дошел до границ соседней провинции, его руки все в крови; он не удовлетворен битвой, и, если мы не будем осторожны, от его действий погибнут все воины Эмайна". И вот, завершает текст, решение, принятое Конхобаром и его советом: "Выведите женщин, пошлите их навстречу мальчику, трижды пятьдесят женщин, или десять в дополнение к семижды двадцати, бесстыдных, всех нагих (слово в слово: краснокожих), с их вождем Скандлахом во главе, чтобы показать ему свою наготу и свою скромность":

Тогда молодые женщины вышли и показали ему свою наготу и скромность. Но он спрятал свое лицо за борт колесницы, чтобы не видеть наготы и скромности женщин. Тогда они вывели его из колесницы. Чтобы утихомирить его гнев, ему принесли три чаши с холодной водой. Они поставили его в первый чан, и он сделал воду такой горячей, что она разбила доски и кольца чана, как скорлупу грецкого ореха. Во втором чане вода бурлила, как кулак. В третьем чане жар был такой, что одни люди могут выдержать, а другие нет. Затем ярость мальчика (*ферг*) утихла, и [наодежду](#)⁴⁴ него надели.

Далее в тексте описываются знаменитые чудовищные "формы" (*delba*), которые впервые принял или принял Кухуленн, и традиция сохранила несколько списков, в целом совпадающих. Мы вернемся к этому позже.

Смысл этой операции понятен. Образцовый бой", указанный здесь как иницирующий бой, не имеет своим первым следствием, как в случае с Индрой Вратханом, угнетение победителя и лишение его общества, нуждающегося в его будущих услугах, но, напротив, приводит его в такое состояние экзальтации, что он, в свою очередь, подвергает опасности общество, которому он служил и должен будет служить. В обоих случаях, однако, основная движущая сила действия в основном одна и та же: подвиг приносит свои плоды, как для самого человека, так и для его семьи, только через плохую фазу, в которой сила, приобретенная героем, как бы сходит на нет, либо уменьшаясь, что равносильно уничтожению, либо невыносимо увеличиваясь. Состояние, которого достиг Кухулайнн в результате своего подвига, эта преобразующая ярость, само по себе хорошо: именно эта ферга, однажды произведенная, или, скорее, способность восстановить ее с помощью определенных "форм", в которых она выражается, сделает героя несравненным и позволит ему победить своих врагов, как он впервые победил трех сыновей Нехты. Но эта *ферга* столь же неудобна, сколь и ценна: ребенок не является ее хозяином, она владеет им. Возвращаясь в свой город, прежде чем исполнить свою новую роль защитника, он представляет собой общественную опасность. Поэтому его нужно было охладить, и именно для этого король применил к нему два лекарства: сначала зрелище обнаженных женщин, которое заставило его опустить [глаза](#)⁴⁵, а затем погружение в чаны, которое его успокоило.

На самом деле, когда мы понимаем связь между элементами, интерпретация каждого из них оставляет мало места для воображения комментатора. Но сразу же отметим сравнительную причину, по которой мы видим в этой истории не литературную выдумку, а романтизированное переложение подлинного сценария инициации: эпизод с чанами соответствует использованию, засвидетельствованному в других местах в аналогичных обстоятельствах и с аналогичной целью. Приведем лишь один очень яркий пример: лекарство, которым у квакиутль Ванкуверского региона завершается инициация юноши, принятого в "Каннибалы", то ужасное общество, которое на время зимних церемоний берет на себя ответственность за все племя.

Инициация, хотя и ослабленная контактом с европейцами и сведенная к симулякрам, все еще включала в себя всю жестокость, которую подразумевает такое название. Сначала послушник проводил три или четыре месяца в затворничестве в буше с духами-инициаторами, за это время он возвращался в деревню только один раз, чтобы похитить женщину из своей семьи, которая должна была готовить ему еду. Затем он бурно возвращался, нападая на всех встречных, кусая их за руки и грудь и пожирая куски их плоти. Насколько это было возможно, он удовлетворялся убийством рабов для своих нужд. В настоящее время его снабжают только "естественными трупами", от которых он глотает куски, не разжевывая, ему помогают старые каннибалы, которые собираются вокруг него, голые и возбужденные, как говорит один этнограф, как стервятники на падаль. Затем появляются так называемые "смотрители", *хелига*, которые выполняют деликатную наследственную функцию: каждый из них хватает одного из каннибалов за голову, тащит его к бассейну с соленой водой и окунает в него четыре раза; каждый раз каннибал борется, брызгается и угрожающе кричит "Хап! Хап!", что означает "Ешь! Но последнее купание успокоило его, и он смог вернуться в свой дом, где сначала вызвал у себя рвоту, выпив большими глотками соленую воду. Не только пик его ярости прошел, но и во время танцев в последующие ночи он выглядел угрюмым и овечьим и больше не кричал. Однако ему еще

некоторое время придется соблюдать длинный список строгих правил, включая годичный запрет на сексуальные отношения с [женой](#)⁴⁶. Как и Кухуленн, новый посвященный каннибал возвращается к своей семье в состоянии экзальтации, доказывающей, что инициация не прошла даром. Кухуленн достиг этого состояния в битве с тремя противниками, а Каннибал - в диком отступлении, которое он только что совершил, и сначала "подпитался" им в сценах убийства и антропофагов, которыми было отмечено его возвращение: разница заключается в предназначении и формах двух инициаций, поскольку Каннибал не был воином.

Как и Кухулинн, каннибал не может контролировать свое состояние. Он - бич для своей деревни, постоянная опасность. Он не может, не знает, как положить конец своему кризису. Ученик колдуна, его заклинание грозит разрушить человеческую группу, которой он должен служить. Тогда-то и появляются Смотрители: как Конхобар последовательно погружает своего ужасного племянника в три чана, первый из которых лопается, второй остается кипящим, а третий только остывает, так и Каннибал в результате четырех последовательных погружений, которые навязывают ему Смотрители, становится излечимым, безвредным и, в буквальном смысле, остывает. Не стоит удивляться, что подобная эквивалентность между жаром и яростью встречается то тут, то там: индийский *тапас*, множество метафор в наших языках и, кажется, даже мнение факультета доказывают правоту варварских литургистов. Но для нас важна гарантия реальности, которую дает ритуал квакиутль для лекарства улатов: ирландские *aedes* просто романтизировали аутентичное использование.

Однако - и именно поэтому мы подробно остановились на этой ирландской легенде - тема чанов встречается в очень похожей форме в другой части индоевропейского мира, у осетин, в связи с Батрадзом, героем нартских легенд, который, если верить серьезным свидетельствам, взял на себя и сохранил часть мифологии "скифского Ареса", сам в конечном итоге являясь наследником индоиранца [*Индры](#)⁴⁷. Батрадз родился чудесным образом. Когда мать носила его в своем чреве, однажды она почувствовала себя оскорбленной. Перед тем как навсегда покинуть землю нартвов и удалиться в родительский дом, она плюнула на спину своему мужу Ксемицу, перенесла зародыш в нарыв, образовавшийся между плечами мужчины. Сатана, мудрая хозяйка нартского дома и сестра несчастного отца, наблюдает за ростом нарыва и считает дни. Когда приходит время, она берет стальной тесак и ведет Ксемицу на вершину семиэтажной башни, у подножия которой поставила семь котлов, наполненных водой. Затем она вскрыла нарыв. Как водяной смерч, заливающий все пламенем, ребенок, дитя раскаленной стали, устремляется вниз, где семи котлов с водой недостаточно, чтобы охладить его. Воды, воды, - кричит он, - чтобы размочить мою сталь! Его тетя Сатана бежит с десятью кувшинами за водой из источника, но возвращается медленно, потому что дьявол позволит ей взять воду, только если она отдастся ему, а это занимает некоторое время. Наконец она возвращается и поливает ребенка, которому Нарте Сырдон дает имя Батрадз. Отныне ребенок будет жить на небесах, откуда он спустится в бурю, сияя, как при рождении, когда опасность или скандал будут угрожать его семье. В другой соседней истории маленький Батрадз тоже просит воды, но не для того, чтобы замочить свою сталь: "Быстрее, быстрее! Покройте меня водой! Я чувствую внутри себя яростное пламя, неугасимый огонь, который пожирает меня...". И добрая Сатана, как и прежде, отправляется к источнику, где должна принести себя в жертву не дьяволу, а семиглавому дракону, который последовательно принимает неаппетитные обличья то собаки, то старика. Успокоившись, Батрадз может начать свою героическую карьеру.

Мы сразу же видим главное отличие этих историй от истории детства Кухулина: "пламя огня", которое физически овладевает и пожирает Батрадза, которое сделает его сильным в бою и придаст ему вид раскаленной массы, не менее необычно, чем "*дельба*" и, в частности, чем

"форма" пурпурного шара, который принимает Кухулин; "огонь", которому, кроме того, в моральном плане соответствует постоянное состояние неистовой ярости, является врожденным: он не формируется, не черпается, как *ферг* ирландского ребенка, из самого инициатического подвига. Ярость, поглощающая Батрадза, - не приобретение для него, а его определение, и он таков до всякого подвига, с самого первого момента своей жизни.

Мы осознаем ситуацию рождения Ваагна в связи с восстановлением Индры Вритрахана.

III

Воины и животные

Мы только что вспомнили, что авестийский бог наступательной победы, Vərəθraǵna, имеет особенность появляться в десяти обличьях, семь из которых - животные. В порядке Яшта XIV это: ветер (Vāta); бык, несущий на своих рогах *аму*, силу нападения; жеребец, также несущий *аму*; верблюд в колее; стремительный кабан; юноша пятнадцати лет; птица Vāraǵna, самая быстрая из хищных птиц; дикий баран; дикий козел; воин, вооруженный для битвы.

Эти метаморфозы часто комментировались. Что касается рангов, то место Ветра в начале списка расширяет индоиранскую теологию: в ассоциации Вайю-Индра в Р̥гВеде и ритуалах именно Вайю идет первым, и эта привилегия оправдана тем, что, единственный из богов, уверенный в своей скорости, Вайю отважился выйти в качестве разведчика в "деле [Вртра1](#)". Симметрично, место взрослого воина в конце списка напоминает о том, что, в каких бы формах он ни являлся, Vərəθraǵna на практике является образцом и защитником человеческого воина, а место пятнадцатилетнего подростка примерно в середине списка, на шестом месте, возможно, предполагает, что периоды со второго по девятый являются своего рода подготовкой к десятому - подготовкой, которая, конечно, не исключает возвращения к пройденным таким образом формам: Мы знаем, например, что именно в образе вепря Яшт из Мипра (X, 70) представляет Vərəθraǵna: этот предшествует великому [богу2](#) "в виде вепря, готового к битве, с острыми клыками, вепря, убивающего одним ударом, неприступного в гневе, с пестрой мордой, доблестного, с железными ногами, железными лапами, железными мышцами, железным хвостом, железными челюстями; который предшествует своему противнику, одушевленный яростью; который с мужественной доблестью уничтожает своего противника (он не думает, что ударил его, ему не кажется, что он нанес удар, пока он не сломает его позвонки, опору жизни, позвонки, источник силы), который разбивает все на куски и разбрасывает по земле кости, волосы, мозги и кровь тех, кто обманывает Мипру".

Является ли число десять здесь примитивным значением или результатом более поздней систематизации? Являются ли десять воплощений индийского Вия, среди которых важное место занимает кабан, параллельным использованием той же темы? В этой способности менять формы, занял ли Виṣṇу место Индры, который в Р̥гВеде не только ассоциируется с богом Ветра в условиях, о которых мы только что вспоминали, но и становится быком и бараном? На данном этапе этих трех дискуссий вариант "да" встречает аргументы и [возражения3](#). Но главное не вызывает сомнений: среди иранских богов Vərəθraǵna выделяется обилием, в том числе и перечислением, метаморфоз, изложение которых занимает более трети его Яшта. Этот характер недостаточно обоснован "общей и специфически иранской теорией творения", тем фактом, что каждое духовное существо должно "перейти в телесную форму", даже если добавить замечание, что "в то время как

земные существа проявляют себя в том аспекте, который соответствует их природе, небесные существа появляются в разнообразных и многочисленных видах". Хотя любой бог может, по сути, иногда принимать удивительные формы, Væðþraǧna - единственный, кто, помимо Ветра и двух человеческих форм, принимает для своей должности, причем последовательно, семь животных форм, которые все, по одному или нескольким признакам, соответствуют аспектам, условиям победы.

Вполне вероятно, что и эта теология восходит к архаичному поверью, о котором сохранились другие свидетельства в германской и кельтской мифологиях: либо благодаря дару метаморфозы, либо чудовищной наследственности выдающийся воин обладает истинно звериной природой⁴.

Скандинавские берсеркиры, чье имя означает "медвежья шкура (серкр)", являются классическим примером. Земные двойники эйнхерьяров, которыми окружен в потустороннем мире Оддин, первые мифические берсеркиры служили ему, когда он правил Шведской возвышенностью. Шестая глава "Инглингсаги" описывает их в таких выражениях:

Что касается его людей, то они шли без доспехов, дикие, как собаки и волки. Они кусали свои щиты и были сильны, как медведи и быки. Они убивали людей, и ни железо, ни сталь не могли ничего против них сделать. Это называлось "ярость берсерка".

Герман Гюнтер⁵ и великий толкователь датских легенд Аксель Ольрик⁶ прекрасно прокомментировали многочисленные предания об этом органе в старых скандинавских обществах, а госпожа Лили Вайзер⁷ и затем господин Отто Хёфлер⁸ расположили его и, следовательно, в значительной степени объяснили его в связи с "обществами людей", наблюдаемыми в большом количестве среди полудивилизованных народов. Только что процитированный текст из Инглингсаги говорит о многом, но не о достаточном: берсеркир из Óðinn не только походили на волков, медведей и т. д. по силе и свирепости; они в степени были теми самыми животными. Их ярость выводила наружу второе существо, живущее внутри них, а искусность костюма (ср. *tincta corpora* у харийцев), маскировка, на которую может указывать название *berserkir* и его эквивалент *úlfhednar* ("люди в волчьих шкурах⁹"), служили только для того, чтобы помочь и подтвердить эту метаморфозу, навязать ее испуганным друзьям и врагам (см. также Тацит, *Germania*, 38, 4, об ужасе, который стремились внушить суэви).

Как и многие другие народы, древние германцы, похоже, без труда приписывали одному и тому же человеку разные "души", а "внешнюю форму" считали наиболее яркой характеристикой личности. Скандинавское слово, имеющее эквиваленты в древнеанглийском и древнегерманском языках, сразу же вводит нас в суть этих представлений: *hamr* обозначает 1° "одежду"; 2° "внешнюю форму"; 3° (чаще производное *hamingja*) "дух, привязанный к человеку" (который в действительности является одной из его душ; ср. *hamingja* "удача"); есть люди, малоинтересные, объявленные *ein-hamr*: у них только один *hamr*; другие, в дополнение к своему *heim-hamr* ("собственная, основная оболочка"), могут принимать другие, действием, обозначенным возвратным глаголом *hama-sk*; они способны бежать, трансформируясь (*hamhleypa*). Итак, берсерк - это в первую очередь человек *eigi einhamr*, "человек, который не из одного хамра". В сагах всех классов есть множество отрывков, где хаминджа воина или - что почти синонимично - его фылгья внезапно появляется во сне, в видении или наяву, в зверином облике. Со временем слово "берсеркир" стало относиться только к исключительно сильным воинам. По крайней мере,

сохранялось убеждение, что ни железо, ни огонь не могут причинить им вреда, а их вспышки "звериной ярости" остались знаменитыми.

Эти поединки проходили в основном по вечерам. Например, в "Эгильсага Скаллагримссонар", 1, 2-8, описывается жизнь "отставного" берсерка Ульффра, который после славных походов женился, хорошо использовал свое имущество, старательно ухаживал за своими полями, животными и мастерскими и заслужил признание всей округи добрыми советами, которые он свободно давал. "Но иногда, когда наступал вечер, он становился тенистым (*styggr*), и мало кто мог с ним разговаривать; он дремал по вечерам (*var hann kveldsvæfr*), и ходили слухи, что он *хамрамр* (то есть что он метаморфирует и бродит по ночам); ему дали имя Квелдуфр, Вечерний Волк". Таким образом, ужасающие хари с их окрашенными телами были воинами темных ночей.

Что касается способа метаморфоз сонного Ульффра, то он такой же, как тот, который Инглингсага приписывает хозяину первого берсеркира, в Óðinn: он обладал силой менять свой облик и форму по желанию (гл. 6); его тело тогда лежало неподвижно, как будто спало или умерло, а сам он был птицей или диким зверем, или рыбой, или змеей (гл. 7): за исключением того, что берсеркиры, чья компетенция менее широка, чем у бога¹⁰, и ограничена действиями в бою, появляются только в виде диких четвероногих, их сила и техника - те, что у берсеркира. 7): за исключением того, что берсеркир, чья компетенция менее широка, чем у бога¹⁰, и ограничивается действиями в бою, появляется только в виде диких четвероногих, их сила и техника - как у богов.

Ульфр - волк только по имени, а в старости - по своей репутации оборотня. В других легендарных воинах звериная сущность проявляется как более глубоко, так и более открыто. Один из самых известных - Бёдвар Бьярки, образец чемпионов короля Хрольфа Краки, Карла Великого с Севера¹¹. Он тоже претерпел метаморфозу: в предпоследней главе "Хрольфсаги Крака" мы видим, как он - это будет его последняя попытка - сражается перед своим господином в облике огромного медведя, а его тело дремлет где-то в тылу. Таким образом он просто возвращается к своей истинной природе. Он родился от Бьёрна ("Медведя"), которого злая королева превратила в медведя на полставки: днем он был зверем, ночью - человеком. Его матерью была женщина, но звали ее Бера ("Медведица"). Когда Бьёрн был убит в своей медвежьей форме, злая королева заставила Бера съесть целый кусок его плоти и небольшой кусок плоти другого. В результате из трех мальчиков, которых она родила, старший, Эльгр (лось), был своего рода скандинавским кентавром, лосем от пояса вниз; у второго были собачьи лапы; только третий, Бёдвар, был совершенным образцом человека... Его братья идут разными путями: один - очень сильный разбойник, другой - часто побеждающий король, но, несмотря на свой чисто человеческий облик, именно Бёдвар становится самым сильным, настоящим чемпионом, типичным воином, как будто два его старших брата были лишь набросками. Здесь мы узнаем тему "третьего брата", изученную ранее в индийской традиции Триты, иранской традиции Ораēтаона и римской традиции победителя куриалов; Но мы также узнаем трехчленную последовательность "животное, животное, человек войны", которая напоминает десятичленную формулу авестийского Vərəθraǵna, "последовательные животные, ведущие к воину в оружии", воину, который, в дополнение к своим человеческим качествам, обладает качествами четвероногих и птиц, которые ему предшествовали.

Кельты также знали подобные традиции. В "Мабиноги" Мата, сына [Матонви12](#), представлен вариант, который тем более интересен, что является частью более крупной структуры. Главные герои, происходящие от мифических фигур, - это группа, известная под общим названием "Дети Дона", которые распределены по трем индоевропейским функциям более полным образом, чем вожди ирландских "племен богини Дану", которым они соответствуют. Мужчины - Гвидион, Эвейдд, Гилватви, Гованнон и Амаэтон, к которым присоединяется единственная сестра Аранрод, мать прославленного Ллеу - ирландского Луга, Луга галлов. Функции двух первых и двух последних из пяти братьев ясны: при любых обстоятельствах, как в этой "Мабиноги", так и в других, Гвидион - великий колдун, а Гованнон и Амаэтон, в соответствии со своими [именами13](#), - кузнец и пахарь. Об Эвейдде сказано только одно: в компании Гилватви он заменяет короля Мата в поездках по пересеченной местности, которые предполагает королевский сан, что придает этим двум персонажам, между колдуном, с одной стороны, и ремесленником и земледельцем - с другой, благородную роль, наиболее близкую к королевской власти в ее временных задачах. О Гилватви мы знаем больше. За исключением военных моментов, король Мата всегда крепко держался за лоно дочери-девственницы. Однажды Гилватви безумно влюбился в молодую девушку, которая в то время находилась на службе. Его брат Гвидион, колдун, видя, что он угасает, задумал жестокую войну с соседней страной; оставив девственницу во дворце, король ушел с войском, и Гилватви смог удовлетворить свою страсть, прежде чем присоединиться к нему. По возвращении король Мат, сам колдун, был извещен о нападении и подверг двух сообщников удивительному наказанию: двумя взмахами своей волшебной палочки (*hudlath*) он превратил Гилватви в лань, а Гвидиона - в оленя и приговорил их к совместному проживанию в лесу в течение года. По истечении этого срока оба животных вернулись ко двору в компании бодрого олененка. Еще два взмаха палочки превратили лань в кабана, оленя - в корову, а Мат придавал олененку человеческий облик и окрестил его Гиддоном (от *hydd*, что значит "олень"). В конце года пара вернулась с молодым кабаном, из которого король сделал сына, которого назвал Хихтун (от *hwch*, "свинья"), а кабан был превращен в волчицу, а волчица - в волка. После года жизни в дикой природе оба животных вернулись с прекрасным детенышем. На этот раз не только детеныш превратился в человека под именем Блейддвн (от *blaid* - "волк"), но и его отец и мать, "достаточно наказанные, по словам короля, великим стыдом за то, что имели детей друг друга", оказались Гвидионом и Гилватви, как и три года назад. Терцет, вставленный в "Мабиноги", раскрывает цель этого тройного [рождения14](#):

Три сына извращенного Гилветви:

три поистине великих воина,

Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwn le long.

Гапакс *cenrysseddat* (*cynrhyseddad*) традиционно переводится как "бойцы" (Lady Guest), "чемпионы" (Ellis-Lloyd), "выдающиеся воины" (Loth) "Krieger" (Buber, Mülhausen), и хотя этимология неясна, нет причин отвергать это [значение15](#). Таким образом, в группе "Дети Дона" функцию воина выполняют, через Гилватви (ведь именно он, а не Гвидион, стоит у истоков злодеяний, и в терцете Блейддн, Хыддн и Хыхтн названы его сыновьями, а не Гвидиона), эти три энергичных юноши, чье животное родство не метафорическое, а врожденное. Следует отметить, что два вида четвероногих, скомпрометированных в этом приключении, напоминают о нескольких воплощениях *Væðvraðna*, особенно самых известных (кабан, козел и баран), а третий вызывает в памяти название скандинавов *úlfhednar* - "люди в волчьей шкуре". Мы также подозреваем в этих необычных даже для [легенд союзах16](#) память о гомосексуальных связях, которые часто встречаются в воинских

обществах; достаточно вспомнить дорийскую и критскую практику воспитания, а также то, что Аммиан Марцеллин, XXXI, 9, 5, говорит о тайфали с негодованием, которое, несомненно, мешает ему понять истинную ценность практики, о которой он говорит: среди этого воинственного народа юноши, уже достигшие половой зрелости, используются для удовольствия воинов, по-видимому, без каких-либо ограничений, кроме продолжительности их очарования - *aetatis uiriditatem in eorum pollutis usibus consumpturi* - "за исключением того, кто в одиночку поймает дикого кабана или убьет огромного медведя и кто затем освободится от этого осквернения, *conluuione liberatur*". Аммиан интерпретирует эти факты с точки зрения морали добродетельных лицемеров своего времени, но мы можем предположить, исходя из общей практики и испытания, которое положило ей конец, что в этих парах самцов один получал обратно в защите и обучении то, что он отдавал в удовольствии, а другой, под свою ответственность, готовил своего молодого партнера к достойной встрече *aprum* или *ursum immanem*. В германских и кельтских мужских обществах, должно быть, иногда присутствовал сексуальный элемент, который христианским авторам не разрешалось выражать, но который мы склонны видеть в некоторых товарищеских отношениях, в некоторых щедрых связях между старшими и курсантами.

В индийском эпосе неоднократно использовалась теология, предлагающая воину почерпнуть у одного или нескольких видов животных те качества, которых ждут от него его хозяева, прежде всего силу и скорость. Одно из самых ярких выражений этого понятия содержится в одной из бесчисленных историй третьего канта "Махабхараты" ["17](#). Чтобы победить демона-человека Рава (у него десять голов), Брахма посылает Вишну воплотиться в виде Рамы, а затем приглашает Индру и всех богов тоже воплотиться, но не для того, чтобы сражаться самим, а чтобы породить бойцов; к женщинам же они обращаться не будут: "Чтобы сопровождать Вишну, - говорит Брахма, - порождать со всех сторон в медведицах, в самках обезьян, героических сыновей, наделенных силой и способностью принимать любой облик по желанию!" Во главе с Индрой боги выполнили приказ, используя "жен лучших из обезьян и медведей" (вариант: "жен медведей и обезьян"). Получилось то, что ожидал верховный бог: эти юноши обладают неслыханной силой, способной расколоть горные вершины; их тела компактны, как алмазы; они искусны в бою, давая себе столько силы, сколько захотят; они обладают силой слона и скоростью ветра; одни живут, где хотят (вариант: летают, как птицы), другие - гости лесов (вариант: неба).

IV

Сценарии и реквизит

Выше я напомнил, как Бенвенист и Рену в связи с прозвищем или именем бога победы (вед. *Vṛtra-hán-*, авест. *Vərəθra-ğn-a-*) высказали предположение, что то, что было убито или уничтожено в подвиге (вед. *han-*) изначально было скорее среднего рода, "Соппротивление", чем мужского; что это Соппротивление в наших текстах остается либо абстрактным понятием (Иран), либо, переходя вторично к мужскому роду, некой малоодушевленной, пассивной, едва вооруженной массой (*RgVeda*), так что аллюзии гимнов даже не позволяют нам представить себе эту встречу в конкретном виде. Этот подвиг, имеющий такие последствия, принесший Индре такую славу и такую власть, кажется, даже не был трудным, не имел формы поединка с общим риском: Индра ударил Вритра, и все. И он ударил его своей молнией, как ударяют дерево (II, 14, 2), как топор (рубит) деревья (X, 89, 7; ср. X, 28, 7-8).

Глагольный корень, который обычно характеризует положение Вр̥тра перед боем или после его смерти, - śī-, от греческого ἕξι σθαί, "быть положенным". Короче говоря, это большое инертное существо угрожало жизни мира скорее экономически, чем воинственно: оно

"запрудило воды" (*apó vavriv* ^ā *nsamvr̥trám*, II, 14, 2, или эквивалент), "реки пожрал змей"

(*síndhūm* ^ā *áhinā jagrasān* ^ā *n*, IV, 17, 1)¹.

Эти меткие замечания приобретают свой вес, если мы сопоставим их с деталями, приведенными в "Брахманах" и эпосе: трехголовое чудовище, затем Вритра, которых Индра должен последовательно победить, - это сыновья, но еще более "произведения" бога-ремесленника, плотника Тваха. Этот персонаж, которого нелегко отличить от другого ремесленника из потустороннего мира, Вишвакармана, "создателя всех вещей", имеет единственным смыслом своего существования "делать", одушевленные или неодушевленные, принадлежности, существа, необходимые богам и, возможно, их врагам - демонам: дворцы, колесницы, талисманы, оружие, в том числе самое престижное (молния Индры, меч Сивы, диск Вийо), и даже Тилоттама, Пандора из индийских басен, и Ситха, другая женщина, не похожая на других. Великие противники Индры, даже если эпос Vṛtra иногда более активен и в целом более всепоглощающ, чем ведийский, вписываются в этот список шедевров.

Особенно примечателен "Трехкратный". Обратимся к одному из отрывков пятого канто (раздел 9, 3-40), где "Махабхарата" описывает подвиг Индры. В своей враждебности к Индре (*indradrohāt*) Тваṣṭ́r только что создал трехголовое существо, чрезвычайно сильное, которое сразу же возжелало занять место бога. Три его лица горят, как Солнце, Луна и Огонь. Одним ртом он читает Веду и пьет сому, предназначенную для богов, другим - алкогольный напиток *сура*, а на все стороны света, *диса*, он смотрит с таким выражением жадности, что, кажется, готов выпить и их тоже, через третий рот.

Индра забеспокоился. Сначала он прибегает к методу, который боги часто используют, чтобы одолеть великого аскета или слишком энергичного человека: он просит апсар, небесных женщин, соблазнить чудовище и изнурить его наслаждением; но апсары вскоре возвращаются, разочарованные. Поэтому Индре пришлось смириться и отдать себя. С огромным усилием, не встретив никакой реакции со стороны противника, он бросил свою *ваджру*. Трикефала, пораженный, падает на землю, как вершина горы (*parvatasyeva śikharam prañunnamedinītale*). Видя его в таком виде, Индра чувствует беспокойство и не находит себе пристанища, сжигаемый великолепием трупа, ибо тот, хотя и убит, все еще излучает сияние, имея вид живого человека (*hato 'pi dīptatejāḥ sa jīvann iva ca drśyate*). Случайно мимо проходит плотник (*takṣā*), Индра замечает его и просит поспешно отрубить три головы (*kṣipramchindhi śirāṇsy asya*). Плотник возражает и фактически, и в принципе: его топор не по размеру, это было бы грехом... Индра находит ответ на все: по его приказу топор станет сильным, как его *ваджра*, и он возьмет грех на себя. Однако плотник сопротивляется, пока бог не делает ему интересное предложение: отныне в любой жертве, приносимой людьми, голова будет принадлежать людям его профессии (*śiraḥ paśos te dāsyanti bhāgaṃyajñeṣu mānavāḥ*). Рабочий выполняет работу сразу, без каких-либо проблем или неприятных последствий. Просто из каждой из трех отрубленных голов вылетает птица или стая птиц: из той, что читала Веду и пила сому, - *kapiñjala*, или куропатки; из той, что пила *суру*, - *kalaviṅka*, или воробьи; из той, что грозила выпить четыре Востока, - *tittira*, или перепела. Облегченный и счастливый, Индра вернулся на небо, а плотник спокойно отправился домой.

Скажем так: это чудовище, которое так легко убить, но которое, будучи убитым, остается *jīvaṇṇ iva*, "как живое", как будто удар ничего не изменил в его трех горящих лицах или трех разнообразно пожирающих пастьях, производит впечатление манекена. То, что Индра, "убив" его ударом своей *ваджры*, вынужден просить вернувшегося с работы плотника отрубить ему топором три головы, и то, что эти головы потом оказываются полыми и выпускают в воздух различных птиц, - эти две особенности позволяют уточнить: все происходит так, как будто Трехликий - это сборка из кусков дерева, а его головы - ящики, подчиненные инструменту человеческого рабочего после того, как их "собрал" рабочий богов. Литературные приукрашивания не изменили ничего существенного в этих двух деталях, которые, конечно, игнорируются в гимнах, но известны брахманам и одна из которых даже имеет свое подтверждение в ритуальном [правиле2](#) : при жертвоприношении животного, как предписывают такие тексты, как *MaitrāyaṇīSaṃhitā*, II, 4, 1 и *Kāṭhaka*, XII, 10, голова отделяется в качестве доли "[плотнику3](#)"; и несколько отрывков в *Bṛāhmaṇa*, в частности два в *Śatapatha* (I, 6, 3, 1-5 ; V, 5, 4, 2-6), уже три вида птиц выходят из пасти убитого Трицефала и даже объясняют особенность каждой (цвет, крик) древней особенностью пасти, которая ее порождает.

Эта окаменелость уводит нас далеко в прошлое: в мифе об одной из своих крупных побед Индра взял на вооружение сценарий, связанный с инициацией молодого воина. Мы не осмелились бы сделать такое утверждение, если бы другая социальная группа, чуждая индоевропейскому миру и знающая толк в инициациях, не проводила несколько своих церемоний в той же форме.

Местом в мире, где по соглашению, объяснение которого от нас ускользает, индоиранские легенды о Трикефале прояснились лучше всего, является Британская Колумбия, западное побережье Канады. Под именем *Сисиутль* у краснокожих Белла Кула и Квакиутль и под именем *Сенотльке* у жителей прибрежных районов реки Томпсон "трехголовое чудовище" [4](#) играет важную роль как в мифах, так и в ритуалах. Это амбивалентное существо, иногда благожелательный защитник, чаще демонический противник, который имеет множество применений и предназначений, особенно в рецептах магических лекарств и в мифах об освобождении вод, но особенно часто участвует в инициациях, посвящениях колдунов или вождей, охотников или воинов, либо потому, что герою посчастливилось встретить его, либо потому, что он должен сразиться с ним и вернуть его останки. Особенно сильна связь чудовища с воинами: у индейцев белла-кула сисиутль - это змея, присущая Великой Леди, которая носит имя "Воин"; у квакиутль танец сисиутля - это танец вождя-воина, а ритуал ток'уит, в котором доминирует сисиутль, представленный в виде эшафота, формально связан с подготовкой воинов к военным походам. На реке Томпсон в рассказах сквамишей и утамктов все предельно ясно: именно разыскивая, преследуя, убивая и грабя сенотльке, юноша становится: 1° безошибочным стрелком; 2° непобедимым военачальником, обладающим высшим оружием, доступным *берсеркиру* древней Скандинавии и греческому завоевателю Медузы, окаменение противника, иными словами, в чистом виде, мгновенная победа на расстоянии, мечта всех бойцов.

В ритуалах, особенно в танцах посвящения, чудовище изображается по-разному: обычно это человек в маске, обрамляющей человеческое лицо справа и слева, с двумя подвижными змеиными головами, прикрепленными к ней и простирающимися над плечами; иногда, в некоторых ритуалах квакиутль, это целая тяжелая конструкция из досок и ткани, появляющаяся из рощи и оживляемая невидимыми машинистами. В мифах, где он часто

является партнером не только земного героя, но и Громовержца, сисиутль представляется более свободно, но, конечно, эти образы отражают ритуальные фигурации.

Таким образом, по аналогии североамериканских представлений с индийскими, мы обнаруживаем в Иране следы ритуального происхождения Трикефала. В эпических текстах это чудовище, до сих пор носящее имя Ажи Дахака (Aždahak, Dāhāk, Zohak...), которое содержит слово *aži* "змея", сопровождаемое неясным прилагательным, едва ли является чудовищем вообще: сначала он был таким же человеком, как и все остальные, у которого однажды на каждом [плечеголова](#)⁵ выросла змеиная; ничто не указывает на то, что эта концепция вторична по отношению к концепции Авесты, которая, к тому же, очень расплывчата, но еще больше удалена от человека, или к концепции Р̥гВеды: Достаточно просмотреть только что открытый нами американский файл, чтобы увидеть, что один и тот же народ практикует одновременно и без всякого смущения несколько типов, иногда совершенно разных, "трехголового змея"; но Аждахак, с его змеиными головами, поднимающимися с плеч и обрамляющими человеческую голову, согласуется с наиболее частым изображением Сисиутля в ритуалах. С другой стороны, Иран, кажется, подтверждает две особенности истории индийского трицефала, которые заставили нас интерпретировать его как манекен: связь чудовища с птицами и вмешательство человека в победу. Иранского героя, который идет убивать трехголового тирана, на самом деле ведет и подталкивает кузнец, а "дворец" тирана называется, по необъяснимому названию, которое нельзя не заметить, "дворцом аиста" ["6"](#).

Таким образом, индоиранские мифы о победе над Трехликим сохранили точную память о ритуалах, в которых жертвой героя становилось существо из другого мира, материально представленное в этом: человек в богатой маске или внушительная дощатая машина. Гораздо менее архаичны, конечно, западные истории, в которых герой одерживает победу над тремя братьями: несомненно, они представляют собой свободную литературную вариацию, рационализированную и историзированную, на тему тройного противника.

Но именно северные германцы предоставляют прямые доказательства того, что в нашем старом мире такие чудовища-люди действительно использовались во время церемоний посвящения или продвижения по службе. Здесь следует рассмотреть два документа: вымышленный рассказ о первом поединке молодого воина и историю о первом "обычном поединке" бога Þórr.

Мы уже познакомились с чемпионом короля Хрольфа, Бёдваром Бьярки, с его странным рождением третьего брата и его последним поединком в облике медведя. Он также выступает в качестве зачинщика в известной [истории](#)⁷.

Саксо Грамматик, II, VI, 9, дает лишь краткий набросок; Хрольфсага Крака, в главе 23, развивает его подробно, а поэма в честь Бьярки, Бьяркаримур, дает третий вариант.

В датской истории герой Биарко присутствует на свадебном пиру, где несколько воинов издеваются над его соседом Гиалто; он берет Гиалто под свою защиту и убивает самого наглого. Вскоре после этого Биарко убивает мечом огромного медведя; он заставляет Хьяльто выпить кровь, вытекающую из раны, чтобы сделать его сильнее: "В те времена считалось, что такой напиток увеличивает силу [тела](#)"⁸.

В саге Бёдвар Бьярки, странствующий чемпион, берет под свою защиту юного Хёттра, наводившего ужас на хирдменнов, "телохранителей" короля Хрольфа⁹, и убивает одного из них. Вместо того чтобы наказать его, Хрульфр, ценящий сильных мужчин, предлагает ему занять место убитого, и Бёдвар Бьярки соглашается, но при условии, что бедный Хёттр останется с ним и с ним будут обращаться так же, как с ним. И вот, когда приближается праздник середины зимы (*jól*), все погружаются во мрак: Хёттр объясняет своему защитнику, что последние два года на *Jól* появляется огромное крылатое чудовище, опустошающее страну, и убивает лучших чемпионов короля; "Это не животное, - заканчивает Хёттр, - это самый большой тролль" (*Pat er ekki dýr, heldr er Pat hit mesta troll*). Накануне *Йоля* Хрульфр запретил своим людям выходить на улицу. Но Бёдвар тайно вышел, взяв с собой испуганного Хёттра. Увидев чудовище, Хёттр закричал и запричитал, что его собираются съесть. Старец бросает его в грязь, где он и остается со своим страхом, не решаясь вернуться в королевский дом. Тогда Бёдвар подходит к животному, внешне неподвижному, выхватывает пистолет и одним ударом, без боя, пронзает ему сердце: животное падает замертво. Бёдвар выловил Хёттра из воды, заставил его выпить два больших глотка крови и съесть кусок своего сердца, а затем, настроив против него, вступил с ним в поединок, который продолжался долго: Хёттр действительно стал сильным и смелым.

Но тут история возвращается: "Молодец, товарищ Хёттр! Молодец, товарищ Хёттр!" - сказал Бёдвар, - "давай-ка, выпрямим животное и уложим его так, чтобы остальные подумали, что оно живое" (*reisum upp dýrit ok búum svá um, at aðrir ætli at kvikt muni vera*). На следующий день наблюдатели короля докладывают, что чудовище все еще там, возле замка. Король выходит вперед со своим отрядом и говорит: "Я не вижу никакого движения в животном: кто хочет взять на себя ответственность противостоять ему?" Бёдвар предлагает Хёттра, который, к удивлению короля, соглашается. "Ты сильно изменился за короткое время!" - говорит король (*mikit hefir um þik skipaz á skammri stundu!*). Хёттр, у которого нет оружия, просит у короля его меч Гуллинхьялти ("золотой страж"), которым он без труда "убивает" труп чудовища. Король не обманулся: он говорит Бёдвару, что подозревает правду, и добавляет: "Не менее прекрасное дело ты совершил, сделав из этого Хёттра, который, казалось, не был предназначен для великих дел, еще одного чемпиона". Наконец, он изменил имя Хёттра, чтобы подтвердить метаморфозу: нового чемпиона стали звать Хьялти, в честь меча Гуллинхьялти.

Аксель Ольрик увидел в теме мертвого животного, выпрямленного, как манекен, лишь изящество автора саги и вспомнил несколько более или менее похожих событий в скандинавской литературе. Трудно понять, в чем смысл этого "фокуса", ведь короля он не обманул и ничего не прибавил ни к заслугам, ни к силе, ни к перспективам Хёттра. Скорее всего, здесь всплывает древний инициатический сценарий с кажущейся наивностью жестов, с помощью которых человек претендует на управление невидимыми силами, на воздействие на сакральное. Ведь если нас удивляет, что сцена, которая никого не обманывает, ни актеров, ни зрителей, достаточна для того, чтобы наделить молодого датчанина или молодого квакиутля доблестью или силами, которых у него не было, то мы фактически подвергаем суду все ритуалы. Сам факт участия в церемонии превращает манекен в живое существо, так же как маска, надетая в торжественной обстановке, воплощает новую личность в теле танцора.

Но модель Бёдвара Бьярки получила более значительное распространение в [самой Скандинавии](#)¹⁰.

В 17-й главе "Скальдскапармаля" Снорри рассказывает, как, пока Þórr был занят убийством чудовищ вдалеке, незванный гость, великан Хрунгнир, однажды вошел в дом эсиров в полной "великанской ярости" (*Hrungnir hafði svá mikinn jötunmód...*). Эсирам остается только пригласить его на свой пир, где он наводит на них ужас, угрожая забрать Вальхёль в свою страну, убить всех богов, забрать с собой богинь Фрейю и Сиф и - пока Фрейя наполняет его кубок - выпить все пиво эсиров. Тогда эсиры называли имя Þórr, и Þórr тут же появился в зале, разъяренный. Хрунгнир, обеспокоенный, указывает "АсаÞору" на то, что он не добьется особой славы, убив безоружного противника, и предлагает встретиться наедине в Грётунагардре, "на границе". Þórr тем более охотно соглашается на это назначение, что ему впервые предоставляется возможность отправиться на поединок, на обычный поединок, с заранее определенным местом (*Þórr vill fyrir öngan mun bila at koma til einvígis, er hónum var hólmr skoraðr, þvíat engi hafði hónum þat fyr veitt*)¹¹.

Здесь, по крайней мере внешне, есть несоответствие, но существенное: великаны, оценив важность поединка и не желая, чтобы Хрунгнир уступил, "сделали Грётунагардру человека из глины высотой в девять лиг и шириной в три под мышкой" (*Þá gerðu jotnar man af leiri, ok var hann. ix. rasta hár, en þriggja breiðr undir hand*); они не смогли найти достаточно большого сердца, чтобы надеть его, кроме сердца кобылы - и Þórr пришел слишком рано. Мы ожидаем, что этот "манекен" будет заменен настоящим Хрунгниром, но тот приходит на свидание и просто стоит рядом с манекеном. Правда, он и сам является своего рода статуей: у него было сердце из твердого камня, "с тремя рогами", в форме, которая позже стала формой рунического знака, называемого Сердцем Хрунгнира ¹²; у него также была каменная голова, каменный щит и, в качестве оружия, точильный камень (*ху*). Он и глиняный человек ждут в месте встречи, Хрунгнир держит свой щит перед собой, а глиняный человек так напуган, что, как говорят, мочится при виде Þórr.

Þórr одерживает победу, но отчасти благодаря уловке его "камердинера" и спутника Þjalfi. Ялфи прибывает первым и под видом предателя предупреждает Хрунгнира, что Þórr намерен появиться из-под земли, поэтому он должен положить свой щит под ноги, а не перед грудью и лицом. Не успел Хрунгнир принять эту необычную защиту, как с неба с громом и молнией появился Þórr: его молот разбил точильный камень (кусочек которого был закреплен в голове бога) и разможил череп Хрунгнира, отчего тот упал на своего завоевателя и зацепился шеей за одну из его ног. Þjalfi, в свою очередь, набросился на глиняного человека, "который пал с малой славой". Þjalfi попытался освободить шею своего господина, но нога Хрунгнира была слишком тяжелой. Эсиры, услышав, что Þórr упал, тоже попытались освободить его, но им это не удалось. Им пришлось обратиться к собственному сыну Þórr'a, Магни ("Силе"), трехлетнему малышу, который с легкостью отбросил ногу. Взамен Þórr отдает ему коня Хрунгнира, за что получает предупреждение от Óðinn: Þórr, по мнению Óðinn, должен был отдать добычу не сыну, а своему отцу.

Многие детали этой истории вызывают недоумение у комментаторов, и часто утверждается, что все это, включая глиняного человека, было лишь литературным приукрашиванием какого-то старого мифа о буре. Это не очень вероятно. Глиняный человек, сбитый с ног в незначительном поединке "секундантом" Þórr, несомненно, должен быть истолкован буквально, и это объясняет каменного великана, убитого самим Þórr: тяжелая, неподвижная цель, "сопротивление", сбитое без усилий ловкостью, "молниеносным" натиском бога. Является ли Þjalfi здесь "учеником" Þórr, другими словами, не удваивает ли его поединок против манекена, представленного в качестве такового, поединок его мастера, как любой ритуал удваивает миф, который его оправдывает? Возможно: в этом случае мы получили бы сказку на двух уровнях, где "инициация" воина Þjalfi воспроизводит сказочный и почти

космический воинский подвиг Þórr в реалистичной, земной форме - немного нелепой, как у Hötttr-Hjalti. Неважно: этот сказочный подвиг Þórr (его первый "обычный поединок") в достаточной степени параллелен подвигу бога *Vrtrahán*, победившего Трицефала и Соппротивление. Как Трехрогий с тремя ртами грозился выпить все напитки богов и точек компаса, как Соппротивление грозило уничтожить богов и мир, так и Хрунгнир с Трехрогим Сердцем грозит выпить весь эль эсиров, истребить богов и перенести их обители к себе домой. Как бог молний, убив Вртра, сначала почти уничтожен своим подвигом, к великому отчаянию богов, и обретает силу и славу только благодаря заклинанию одного из них, так и Þórr, сразивший Хрунгнира, - материально - находится в плену своего подвига, обездвижен, это происшествие приводит в движение богов и исправляется только благодаря вмешательству одного из них.

Наконец, подобно тому, как у *Trísirahmpu* головы, Хрунгнир *троекратен*, имеет сердце с тремя рогами; "тройственность" чудовищного противника нового чемпиона, типа Победоносца, настолько распространена в индоевропейском мире, что мы склонны видеть в ней деталь, унаследованную от общей предыстории. Иногда это существо с тремя головами (Индия, Иран) или тремя телами (греческий Герион), иногда это три существа-близнеца, три "брата" (три сына Нехты, бичи Улата и противники юного Кухулайнна в день его первого подвига; три Куриаса), иногда это существа, чье сердце, особенно опасное, тройное в каком-то смысле. Таков, например, в Ирландии противник некоего Мак Кехта, который, вероятно, был защитником великого короля [Конаира13](#): Динд Ренн, § 13, 1, пишет кратко, но ясно: "Мехе, сын Морриган (одной из богинь войны), имел в себе три сердца, пока Мак Кехт не убил его на равнине Мехе, которая до этого называлась равниной Фертайг. Сердца его были такими: с очертаниями трех змей, проходящих сквозь них (*amlaidh badar na cride sin, co ndelbaid tri nathrach treithib*). Если бы смерть не настигла Мехе, эти змеи разрослись бы, и те, кого они оставили в живых в Ирландии, были бы уничтожены (*meni torsesd dano bas do Mechi arforbertais na nathracha ind oculus focnafed ana faigbet béo i nHérinn*)[14](#)."

В конце рассказа Снорри Þórr получает выговор от Óðinn за то, что проявил неуважение к отцу, наградив "молодого" вместо "старого": нет никаких причин считать поздним дополнением черту переступить границы дозволенного, которая так хорошо вписывается в миф о функции воина.

По сравнению с *человеческим* эпизодом в Хёттр-Хьялти и аналогичными сценами в других индоевропейских мифологиях, поединок между Þórr и Hrungrnir, а также поединок между Þjalfi и человеком из глины, таким образом, можно интерпретировать буквально, от точки до точки, как напоминание о ритуалах и мифах инициации или [продвижения воина15](#). Это, конечно, не мешает ему также быть, и даже врожденно, мифом о шторме: судьба богов-бойцов, покровителей земных бойцов, - быть также богами молнии или стремиться слиться с богами молнии; Þórr, "Громовержец", с своим молотом, как Индра со своей молнией, имеет очевидную натуралистическую ценность; история Хрунгнира является в Þjóðólfr и у Снорри одной из тех, в которых Þórr наиболее "сверхчеловечен": он мгновенно появляется в зале Эсира и не менее внезапно нападает на великана, среди молний и грохота небес...

Знаки на герое

Одна из особенностей мифа о Хрунгнире подтверждает "инициационное" или "промоутерское" значение этого знаменитого поединка: говорят, что с тех пор Þórr носит в голове, как позорное свидетельство своей победы, кусок точильного камня (*hein*), оружия великана, который [там покоем](#)¹. Это подлинное народное представление, которое не преминули позаимствовать саамы. Три века назад Шеффер в своей "*Лапонии*" так описывал идола их бога *Hora galles*, "доброго человека Þórr": *in capite infigunt clauum ferreum, cum silicis particula, ut si uideatur ignem Thor excutiat*. Объяснение стоит того, чего оно стоит, но факт остается фактом: в [голову кремня](#)² идола саамов Þórr был вбит кусок.

Этот "знак", появившийся после победы бога в его первом *эйнви́гре*, - один из многих - чрезмерных, часто чудовищных, - которые появились на юном Кухулайне после его первой битвы; некоторые из них, похоже, улеглись и стабилизировались, а другие появлялись вновь только в его приступах [воинской](#) ярости³. Упомянутая в эпизоде *Macgnímrada* из *Tain Bó Cuailnge* как "поднимающаяся из верхней части его черепа", она описана более точно в эпизоде *In carpat serda*: "Луна героя вышла из его лба, длинная, толстая, как точило воина, длинная, как его нос". Фигуры, изображенные на некоторых галльских монетах, также имеют эманацию, выходящую из лба, иногда в форме гвоздя с круглой головкой; несомненно, они свидетельствуют о том, что такое же клеймо доблести было известно кельтам на континенте.

Среди "фигур", появляющихся на победном лице Кухулина, большинство из которых, повторяю, фантастичны, некоторые, возможно, являются не более чем преувеличением героической гримасы. Например: "Он закрыл один свой глаз, так что он был не шире игольного ушка, и открыл другой, так что он был шире, чем рот кубка медовухи", - читаем мы в эпизоде с *Макгнимрадой*; а в "*In carpat serda*": "Он проглотил один из своих глаз в голове, настолько, что едва ли дикая цапля смогла бы доставить его с задней части черепа на поверхность щеки, другой же выпятился и лег на щеку, [с внешней стороны](#)⁴". Не позволяя себе подобных искажений, искатели приключений викингов в серьезных обстоятельствах принимали позы и делали довольно необычные гримасы, которые подтверждали их ранг, их достоинство и, если можно так выразиться, поддерживали их требования - в чем они, несомненно, поддерживали более древнюю традицию. Принятый в разгар пира королем Адальстейном, от которого он имел полное право ожидать большой платы, Эгилл, воин-скальд, сидел в другом конце зала на почетном месте, напротив [короля](#)⁵. Он не снимает шлем, кладет щит у ног, а меч на колени, наполовину вынимая его, а затем поочередно вставляя в ножны. Он стоит строго и прямо, отказываясь пить. Он также поочередно сводит одну бровь к подбородку, а другую поднимает к линии роста волос. Эффект должен быть впечатляющим, потому что его брови сходятся над черными [глазами](#)⁶... Затем король встает, надевает на конец своего обнаженного меча очень драгоценное кольцо, подходит к викингу и передает ему свой подарок над очагом. Викинг, в свою очередь, встает, обнажает меч, подходит к другому краю очага и принимает кольцо на конец своего меча. Оба возвращаются на свои места. Эгилл надевает кольцо на палец. Только после этого его брови возвращаются в свое обычное [положение](#)⁷. Он опускает шлем и меч и принимает чашу, которую ему тщетно предлагали.

Индия не игнорирует телесные знаки, часто чудовищные. Она даже теоретизировала о них, несколько теорий, но в другом направлении: ее *lakṣaṇa* - это врожденные и постоянные знаки, указывающие мальчику на светлое будущее: *mahāpuruṣa* "великий человек", *śakravartin* "тот, кто заставляет вращаться космическое колесо", то есть герой, царь или исключительный мудрец в зависимости от среды и времени. Однако краткое упоминание из "Махабхараты", возможно, стоит добавить к нашим записям.

Арджуна, как мы знаем, представляет собой идеал воина. Сын или частичное воплощение Индры, он обладает всеми качествами этого бога, к которым добавляется отличие, а иногда и самообладание, которого, к сожалению, нет в его образце. Не только человеческие мастера оружия подготовили его к его непревзойденной карьере, но и сами боги, когда он посетил их в другом мире, позаботились о том, чтобы снабдить его чудесным оружием. Платой за эту привилегию стала его бесконечная жизнь в усталости и опасности. Даже после тяжелой битвы при Курукшетре он не успокоился: его старший сын, царь Юдхи, решив отпраздновать императорскую церемонию высшего разряда - жертвоприношение коня (*aśvamedha*), именно он, согласно правилу, записанному в богослужебных книгах, целый год сопровождал будущую жертву в ее свободном движении по царствам Индии, сражаясь в битве за битвой, чтобы защитить ее. Именно в конце этой нелегкой миссии происходит любопытный диалог между Юдхиṣṭхирой и всеведущим [Кṛṣṇa8](#).

Кṛṣṇa предупреждает царя, что через своих осведомителей он знает о приближении коня и его эскорта и о том, что пора готовиться к жертвоприношению. Арджуна, - добавляет он, - вернулся истощенным от усталости стольких битв". Эти слова пробуждают в сердце вождя падарва беспокойство, которое он давно испытывает: почему, спрашивает он, этот мальчик всегда был лишен спокойствия и комфорта? Разве не плачевна его судьба? Разве его тело не несет в себе все благоприятные признаки? Что еще может быть в нем такого, что обрекает его на эти муки и труды, на эту "чрезмерную долю несчастья"? [Отвечает Кṛṣṇa9](#):

Я не вижу в нем ни одной нежелательной черты, о царь, кроме того, что у этого льва из людей слишком высокие скулы: именно из-за них этот тигр из людей всегда на марше, ибо я не вижу в нем ничего другого, что могло бы обречь его на несчастливую жизнь.

Это физическое безобразие, эти скулы, немного приподнятые или чрезмерно развитые, обрекают Арджуну на беспокойство, экспедиции, усталость (ведь только об этом и идет речь: *adhvasu vartate illuminates, limits duḥkham*), короче говоря, на карьеру воина. Они являются для него знаком его призвания. Я не знаю, упоминаются ли в индийской литературе подобные отношения в других местах. Может быть, это просто стилизация в *lakṣaṇa*, врожденный знак, *delb* на ирландский манер, "форма", появляющаяся на испытанном воине и отдаляющая его от обычного человеческого облика, то есть, несомненно, изначально от традиционного героического искажения?

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ МИФЫ И БОГИ

Тексты, собранные и представленные
Эрве Кутто-Бегари

ПРЕЗЕНТАЦИЯ

Жизнь Жоржа Дюмезиля - это фантастическое интеллектуальное приключение по своему масштабу и непрерывности. Уже в предисловии к его диссертации *Le Festin d'immortalité* ("Праздник бессмертия") мы находим проблему, которая должна была занимать его до конца жизни, - открытие индоевропейской мифологии. Даже если последующая демонстрация окажется неверной, программа, изложенная в этом предисловии, останется актуальной до конца. В 1928 году, всего через четыре года после "Праздника бессмертия", статья "Амирани и его собака" открыла серию кавказских исследований, которые должны были стать еще одним основным направлением научной деятельности и публикаций Жоржа Дюмезиля вплоть до его смерти и даже после нее, если мы осмелимся так сказать, поскольку "Cahiers de textes oubykhs" продолжали выходить в течение нескольких лет.

Образцовая по своей непрерывности, эта работа также, и прежде всего, образцовая по своему охвату. Не только масштабом результата, поскольку каталог его работ содержит почти пятьсот наименований, включая около шестидесяти книг и трехсот журнальных статей, но и масштабом документации: в работу были вовлечены все индоевропейские народы, за исключением балтийских, оставивших лишь едва заметные следы своей мифологии. Центральное ядро составили две мифологии - римская и индийская. Но иранцы также постоянно присутствуют (именно через индо-иранскую группу Дюмезиль впервые интуицию трифункциональности в 1930 году), а германская мифология также предоставила значительное поле для изучения: Франсуа-Ксавье Дильманн отмечает, что "наряду с работами, посвященными, в основном, германской мифологии, такими как *"Мифы и мифы германцев"* (1939), *"Локи"* (1948), *"Сага о Хадингусе: миф о романе"* (1953 и 1970) и *"Мифы германцев"* (1959), Жорж Дюмезиль практически не преминул воспользоваться уроком скандинавских мифов в ходе своих крупных сравнительных индоевропейских исследований". Нет ни одного языка индоевропейской группы, который Жорж Дюмезиль не исследовал бы в то или иное время для целей своего исследования.

Что касается объема его кавказской документации, другой большой страсти его жизни, то она не имеет аналогов, поскольку он был практически единственным в мире лингвистом, обладавшим прямым, глубоким знанием нескольких языков каждой из трех основных языковых групп Кавказа (северо-восточной, северо-западной и южной). Особая любовь к убыхскому языку, который он спас от забвения, не помешала ему внести значительный вклад в изучение других языков: он сделал известным бесленейский диалект (из черкесского), а этимология, которой он гордился больше всего, - название неба в армянском языке, которое ему удалось распознать после нескольких эпических поединков. Под своим скромным названием *"Le Verbe oubykh"* представляет собой набросок подлинной сравнительной грамматики кавказских языков Северо-Запада.

Следует также упомянуть его "случайные" исследования кечуа (языка перуанских индейцев), которые привели к любопытным сравнениям между названиями чисел на турецком и кечуа, а также его "мифологические фантазии", самой известной из которых является *"Le Moine noir en gris dedans Varennes..."*, вызвавшая удивление, соизмеримое с оригинальностью темы. К концу жизни он задумал создать аналогичное произведение с восхитительным названием *"Семь жен Синей Бороды"* (*Les Sept Femmes de Barbe-Bleue*).

Все это необходимо учесть, чтобы понять творчество Жоржа Дюмезиля во всей его полноте. В этом отношении интеллектуальная биография была бы увлекательной. Некоторое время он вынашивал эту идею, объявив в предисловии к *"Мифу и эпоху I"*, что напишет книгу, в которой "для обучения студентов проследит прогресс исследований, встреченные

трудности, допущенные ошибки и соображения, которые их исправили". Это прекрасное решение продержалось недолго. Исходя из принципа, что "когда произведение искусства закончено, на строительные леса не смотрят", он всегда отказывался писать свои мемуары, даже если многочисленные разрозненные примечания предоставляют обширный материал, который однажды можно было бы использовать.

Непосвященным нелегко сориентироваться в этом обширном труде, даже если свести его к центральному аспекту, и их может сбить с толку разбросанность материала в многочисленных, переплетающихся книгах. Он сам объяснил эту кажущуюся анархию, которая подверглась резкой критике со стороны одного из его оппонентов.

Я прекрасно понимаю, что мистер Пейдж нетерпелив к тому, что я часто повторяю один и тот же материал. С первых же строк своей статьи он предупреждает читателя: "Работы Дюмезиля склонны к повторениям и пересказам, и не всегда легко решить, какой текст цитировать". На самом деле то, что он называет моими повторениями, бывает трех видов. Либо в некоторых общих презентациях типа "балансового отчета" я резюмирую, более или менее подробно, без прогресса, то, что кажется мне текущим состоянием исследований по той или иной части целого; Или я воспроизвожу или обобщаю, насколько это возможно без изменений, предыдущее предложение или демонстрацию, потому что это поможет пролить свет в другой области на новый гомологичный факт, который ранее не был признан таковым; или я берусь за предыдущее предложение или демонстрацию, чтобы улучшить его путем исправлений или дополнений, лучшего регулируемого освещения, короче говоря, как говорит М. Пейдж, путем его переосмысления. *Page, by recasting it*. Я признаю, что такой подход к моей работе неудобен для торопливого читателя. Но читатель должен признать, что "наука в процессе становления", как мы любим говорить в Коллеж де Франс, появившаяся шестьдесят лет назад и неустанно продолжающаяся с тех пор через многие интеллектуальные и временные трудности и даже штормы, не могла создать серию, запланированную с самого начала, трудов *ne varietur*, складывающихся без накладок, как и должно быть в хорошем отчете о "сделанной науке".

Дюмезиль прекрасно осознавал эту трудность. И все же, подобно тому, как друиды "не хотели застывать в мертвых знаках науки, которая, по их мнению, постоянно возрождалась", он всегда проявлял крайнее нежелание сгущать в синтез результаты того, что он называл своими "раскопками". В 1983 году он решительно осудил "соблазн учебника":

Недавно один из таких упрощателей, дав мне почитать свой черновой вариант сборника, заметил: "Его нужно довести до совершенства, потому что отныне мы будем ссылаться именно на него". Я могу лишь посоветовать проявить больше терпения и скромности. Достигнутые результаты еще не гарантированы и не организованы в такой степени, исследования находятся в полном развитии, каждый год всплывают неожиданные элементы, сумма которых, несомненно, заставит пересмотреть баланс целого. И, прежде всего, внимательное знакомство с трудным ходом, поворотами и тупиками исследований является более формирующим, более захватывающим, чем чтение преждевременного учебника.

По правде говоря, его отказ был вызван и личными причинами: в возрасте более восьмидесяти лет, почти не покидая своей квартиры на улице Нотр-Дам-де-Шамп, он чувствовал, что уже не находится в достаточно тесном контакте с новыми направлениями исследований, и уже не чувствовал себя достаточно смелым, чтобы взяться за новую книгу.

Однако он принял идею небольшого сборника текстов, который, по его мнению, должен быть написан человеком, не являющимся специалистом в области сравнительной мифологии: "Так у вас не будет соблазна отдать предпочтение одной конкретной области исследования.

Когда он умер в октябре 1986 года, работа над составлением тома только началась. Однако он определил для меня несколько руководящих принципов: не претендовать на исчерпывающую полноту, а попытаться выявить логику произведения; по возможности брать достаточно длинные отрывки без сокращений, чтобы отрывки не были злоупотребляемо оторваны от своего контекста.

Я старался придерживаться этих принципов. Само собой разумеется, что выбор текстов - моя исключительная ответственность. Вполне вероятно, что Жорж Дюмезиль придал бы этому сборнику иную структуру. Читатели должны всегда помнить, что этот сборник не заменит "оригиналы": он является и должен быть не более чем учебником. Я просто надеюсь, что не был недостоин доверия, которое он мне оказал, и что эта работа позволит новым читателям открыть для себя огромный объем работы, которая является одновременно уроком метода (даже если он не любил этот термин) и фундаментом, на котором историкам религий и мифов придется строить еще долгое время.

Эрве Кутау-Бегари, 1992.

ВВЕДЕНИЕ

Инаугурационный урок

Жорж Дюмезиль никогда не отличался склонностью к популяризации: в его огромной библиографии почти нет резюме, предназначенных для широкой публики, "окультуренной", но не очень знакомой с его исследованиями. Даже такой обзор, как *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, предполагает минимальные знания об индоевропейцах или принципах сравнительного метода - предварительные знания, на которых Дюмезиль не считал нужным останавливаться. Однако в 1949 году, в течение нескольких месяцев друг после друга, он опубликовал два текста, призванных познакомить с его работой более широкий круг, чем его постоянные читатели: первую главу "Предмет, объект и средства исследования" книги *"Индоевропейское наследие в Риме"*, изначально рассчитанной на англосаксонскую аудиторию, и вступительную лекцию, прочитанную в Коллеж де Франс 1st декабря 1949 года. Здесь воспроизводится именно второй из этих текстов.

Администратор, коллеги, дамы и господа,

Исследование, которое Коллеж де Франс любезно принял у себя, анонсируется под названием, которое может ввести в заблуждение. Индоевропейская цивилизация" рассматривается на сайте не так, как цивилизация ассирийцев, китайцев или римлян, то есть путем непосредственного наблюдения и описания.

На чем мы будем основываться? У нас нет ни архивов, ни литературных документов, ни памятников. Или, по крайней мере, из тех индоевропейских *реалий*, которые могут сохраниться, мы не можем, даже не видим, как мы могли бы однажды утверждать, что они происходят от человеческой группы, которая около пяти тысяч лет назад говорила на общем языке, от которого произошли так называемые индоевропейские языки, так же как позже романские языки произошли от латыни. Мы можем ясно видеть - именно сравнивая языки - что люди этой группы умели лепить, ткать, шить, управлять колесницей или лодкой, поскольку латинские слова *tingo, neo, suo, veho, navis*, как и многие другие, имеют точные соответствия от индоиранских до германских языков; Из согласия этих трех групп исторически далеких языков, индоиранского, германского и латинского, мы заключаем, что индоевропейцы обрабатывали металл, который должен был быть разновидностью бронзы и т.д. Но ни на одной керамике, ни на одном куске колесницы или лодки, ни на одном бронзовом предмете, найденном доисториками, мы не ставим слово "индоевропейский".

Сочетание латинского *ensis* и ведического санскрита *asiḥ* позволяет предположить, что индоевропейцы или некоторые из них уже называли разновидность меча чем-то вроде **nsis*. В музее Центральной или Восточной Европы в витрине может храниться меч, который его владелец за три тысячи лет до нашей эры действительно обычно называл именно так. Однако нет никакого рационального способа связать это оружие с этим существительным. В более широком смысле невозможно установить какую-либо связь между прекрасными и растущими результатами раскопок, проводимых доисторическими археологами, и понятием "индоевропейский народ", которое стало необходимым выводом из лингвистических исследований, проводимых почти сто пятьдесят лет назад и становящихся все более точными и актуальными. Поэтому мы не будем заниматься этими неидентифицируемыми следами. Более того, мы будем иметь дело с индоевропейцами очень мало.

На самом деле, как и все, что называется "индоевропейским", наше исследование касается не предыстории, а истории, самой древней из доступных историй, каждого из народов, в которых, как известно, присутствовал индоевропейский элемент, достаточно сильный, чтобы навязать свой язык. Нас иногда раздражает термин "индоевропейский", против которого мы больше ничего не можем сделать; мы указываем на то, как плохо он сформирован, поскольку он относится к конечной среде обитания производных народов, а не к примитивной среде обитания народа-прародителя; а также на то, что он, кажется, ставит в равновесие только Индию, с одной стороны, в Азии, и всю объединенную Европу, с другой. Это правда. Но, когда все сказано и сделано, эта неадекватность ярлыка своему объекту как раз и является тем, что его рекомендует: он выдает себя за то, чем он должен быть, то есть за *условный* знак, приписывающий определенным индийским или иранским фактам и определенным германским, итальянским и т. д. фактам общность происхождения; знак, предупреждающий, что именно гипотеза общности происхождения, общего наследия является наиболее вероятным объяснением тех соответствий, которые мы замечаем между этими историческими фактами, столь разбросанными по земле.

И это та ограниченная цель, которую ставят перед собой лингвисты и другие сравнительные исследователи: они знают, что невозможно воссоздать живым, драматическим образом, каким был язык или цивилизация наших общих предков, потому что документы нельзя заменить ничем, а документов нет. Их первая задача - просто выявить в Индии, Риме, Скандинавии и т. д. факты, которые являются гомологичными и между которыми гомология такова, что позволяет предположить, как наиболее вероятное объяснение, общее происхождение; В качестве второй задачи, неотделимой от первой, они также ставят перед собой задачу проработать эти соответствия, распознать в них отношения нового порядка,

позволяющие классифицировать их, связать их, одним словом, понять их "систему", поскольку все в человеческих представлениях, или, по крайней мере, все существенное, является системой, неявной или явной, неуклюжей или энергичной, наивной или тонкой, но системой; И лучший способ изменить такие представления путем их изучения - это, под предлогом благоразумия и объективности, не искать систему или *системы*, стоящие за ними.

Идея о том, что между индийскими, римскими и т. д. фактами существуют систематические соответствия и что они составляют область исследования, поначалу является лишь рабочей гипотезой. По мере продвижения работы гипотеза проверяется, и утверждение, как и в любой другой науке, с определенного момента основывается на наблюдении, на постоянно возобновляемом и проверяемом наблюдении. Индоевропейское сравнительное языкознание уже давно прошло через эти этапы; мы даже забыли о недоразумениях, иронии и унижениях, которые окружали его начало.

С другой стороны, когда речь заходит о фактах нематериальной цивилизации, коллективных представлениях и институтах, культах, легендах и социальной структуре индоевропейских народов, такого счастливого единодушия достичь не удастся. Несомненно, это связано с тем, что наблюдаемые факты и их связи более сложны. Несомненно также, что исследование началось слишком рано, и в результате возникло неблагоприятное предубеждение. Веды, Гомер, Вергилий и Эдда сравнивались теми же людьми, которые сравнивали грамматики и словари, и считалось, что можно, даже быстрее, чем в случае с языком, реконструировать образ мышления, особенно религиозный, индоевропейцев. Это было очень быстро. Слишком много *предубеждений*, отсутствие исторического смысла, почти полное незнание этнографических данных, отсутствие социологии, литературные миражи, такие как солнечная или наполняющая мифология, вечная путаница между фактами языка и фактами цивилизации, которые связаны, но различны, больше энтузиазма, чем критики, объясняют этот провал.

Но неудача неоспорима: прошло более пятидесяти лет с тех пор, как мы договорились об этом.

С тех пор и до недавнего времени наблюдалась реакция, и эта реакция, в принципе законная, как вы можете видеть, проявлялась по-разному. Лингвистика более четко обозначила свои границы, отвергнув, на стороне мифов и институтов, не очевидную солидарность, а компромиссную путаницу и империализм. С другой стороны, для каждой провинции индоевропейского мира ученые специалисты, филологи, работающие с текстами, и историки, изучающие народы, не только считали результаты первых поколений компаративистов недействительными, в чем они были в целом правы, но и объявляли любые новые сравнительные авантюры бесперспективными и опасными. Такое умонастроение широко распространено до сих пор. Мартин П. Нильссон, шведский ученый, посвятивший долгую и плодотворную карьеру изучению греческой религии, был приглашен выступить с докладом о религиях двух классических народов в Немецком институте в Риме в 1932 году:

Эти две религии (греческая и римская) происходят из одного и того же источника, как и два народа. Подтверждением этому часто служит идентичность имен бога атмосферы ("*des Wettergottes*"), Зевса, Юпитера, ставшего величайшим богом для обоих народов; к сожалению, это дает мало информации, а то, что еще можно получить, не очень

существенно. Гестия-Веста свидетельствует о культе очага, характерном для патриархальной семьи. *Можно предположить, что религия, которую захватчики принесли с собой в Грецию и Италию, была относительно неразвитой натуррелигией, подобную которой мы находим у первобытных народов и которую мы можем легко себе представить.*

Таков был вердикт, вынесенный семнадцать лет назад одним из самых заслуженных мэтров классической филологии, человеком, который до гитлеровской эксцессии был одним из двух директоров *Archiv für Religionswissenschaft* и чьим активным почетным руководителем до сих пор восхищаются. Эти несколько строк ясно показывают составляющие умонастроения, царившего последние пятьдесят лет. Индоевропейское наследие теоретически признается (даже чрезмерно, потому что я не думаю, что мы должны говорить, что, взятые в целом, две религии, греческая и римская, являются "*einer gemeinsamen Wurzel entsprungen*¹"). Но это наследие сразу же сводится почти на нет: несколько малозначительных имен божеств. Любое упоминание об индоевропейском народе, кроме двух классических народов, избегается. Прежде всего, мы узнаем, что для того, чтобы получить представление об индоевропейской религии, нам не нужно тратить драгоценное время на сравнение древних государств с исторически сложившимися религиями или, подмечая совпадения, пытаться определить унаследованные элементы; мы можем просто и легко сказать, что у индоевропейцев была религия первобытных народов - в тексте даже предлагается "религия первобытных народов", давайте разберемся: та, которую школы теоретиков создали, смешав самые разнообразные этнографические описания с приятной дозой *маны*, священных деревьев и источников, *Waldgeister*, *Reinigungen* и, конечно же, *Zauber*, магии.

Результатом этого вердикта для специалистов в каждой индоевропейской провинции станет как упрощение проблемы происхождения, так и полная свобода в ее решении. Везде, в религиозных вопросах, проблема будет формулироваться следующим образом: "Как на этой *натуррелигии*, которая, как нам хотят сказать, является индоевропейской, но в которой нет ничего отличительного, которая является не столько особым наследием, сколько неким жизненным минимумом любого общества, как, начиная с этого низшего и недифференцированного уровня, ведические индийцы, или греки, или латиняне, как каждая группа создала с нуля, независимо, ту очень точную форму религии, которую нам представляют ее письменные документы?"

Здесь мы пойдем другими путями. Нам кажется, что после иллюзий древних компаративистов реакция, поначалу здоровая, вышла за пределы равновесия и породила новые иллюзии. Мы не считаем себя вправе так дешево решать вопрос об индоевропейском наследии, суммарно отождествляя его со средней *натуррелигией*. Это не тот предмет, который можно решить *a priori*, *die wir uns leicht vorstellen können*² ! Именно эта легкость нас и беспокоит: то, что мы приобретаем по дешевке, не имеет никакой пользы. Мы предпочитаем наблюдать и сравнивать все, что исторически, тут и там, имеет шанс быть смешанным с индоевропейским прошлым, не решая заранее, что мы найдем, что останется в качестве общего фактора, или на каком уровне сложности будет находиться этот остаток. Все, что нам нужно сделать, - это правильно организовать и интерпретировать наши наблюдения.

Наблюдение осуществляется путем *сравнения*, т.е. путем проведения первичных данных, предоставленных различными обществами, под одним и тем же аналитическим взглядом; оно приводит к появлению вторичных данных, которые мы называем "сравнительными

фактами", т.е. *совпадениями на фоне различий*; эти совпадения и этот дифференцированный фон, в свою очередь, должны получить наиболее правдоподобное *объяснение*.

Противостояние, измерение и ограничение совпадений, а также их объяснение - таковы три этапа любого сравнительного подхода, включая наш собственный. Я не буду рассматривать здесь все три этапа, но последний...: У меня нет времени, я уже несколько раз объяснялся по первым двум, и мне кажется, что достаточно легко признать, что можно - кроме Зевса-Юпитера и Гестии-Весты - сопоставить некоторые факты, установить определенные соответствия между особенностями социальной или семейной организации, или между мифами или легендами индийцев или индоиранцев, с одной стороны, и италиков, германцев и т. д., с другой., с другой. Но что означают эти совпадения, что они доказывают?

В принципе, совпадения, обнаруженные между двумя исторически отдельными обществами (для простоты я говорю "двумя"), можно объяснить *четырьмя* способами: либо случайностью, либо естественной необходимостью, либо прямым или косвенным заимствованием, либо генетическим родством, которое может быть либо передачей от одной из сторон к другой, либо братством на том же уровне, либо наследованием обоим от одного и того же третьего предыдущего общества. Сразу отметим, что в интересующих нас случаях последнее объяснение, основанное на генетическом родстве, может быть только разновидностью "общего наследия", а не "филиации": как в случае с языками греческий, латынь и т. д. не возникли из санскрита, а являются его родственными языками, так и ни одно из обществ, а значит и индоевропейских цивилизаций, которые мы будем использовать, не возникло из какого-либо другого путем филиации. Следует также отметить, что такое объяснение сходства генетическим родством, указанное как объяснение "общим наследием", допускается и даже рекомендуется тем фактом, что общества, цивилизации которых мы будем сравнивать, говорят *на языках*, происходящих от одного и того же родного языка, и что некоторые из этих языков, в частности, имеют общий богатый и согласованный религиозный, политический, правовой и моральный словарь; таким образом, между понятиями "язык" и "цивилизация" в эти древние времена, более чем в наши, существуют тесные связи. Однако, несмотря на эту благоприятную презумпцию, предлагать объяснение "общее наследие" следует только в том случае, если три других объяснения - случайность, естественная необходимость, заимствование - менее вероятны или даже маловероятны. В каждом конкретном случае это будет вопрос суждения, принимая во внимание большую или меньшую степень солидарности между различными случаями. В целом можно сказать, что чем многочисленнее и, прежде всего, чем теснее связана система, тем меньше соответствий можно объяснить случайностью; и чем оригинальнее они сами по себе, тем меньше их можно объяснить естественной необходимостью, и тем более строго они будут ограничены географически и исторически индоевропейской областью, либо в принципе, либо, по крайней мере, в той конкретной форме, которую они принимают. С этой точки зрения я кратко остановлюсь на нескольких фактах, разработанных в предыдущих работах.

Ономастическая встреча Зевса и Юпитера не представляет особого интереса; даже положение одного и другого как "*höchster Gott*" в главе двух очень разных пантеонов не представляет особого интереса. Но, если мы оставим Грецию, где индоевропейское наследие, безусловно, тонкое, скомканное, несомненно, вкладом блестящих доэллинских цивилизаций Эгейского моря, если мы оставим Грецию, а также оставим имена

собственные, которые, с точки зрения религиозной структуры, сравнительной теологии, не имеют того значения, которое им часто придают, мы сравниваем теологическую систему древнейших римлян с индоиранской, аналогии, которые можно увидеть между высшими богами одних и других, на этот раз являются частью целого контекста.

Тип великого бога, небесного и суверенного, на который указывают эти аналогии, занимает здесь и там не просто смутное место во главе всего остального, но точно такое же место во главе трехчастной системы иерархических богов, два других уровня которой - воинский и народно-производственный - в Риме и у индоиранцев остаются теми же (в Риме, вы знаете, о чем я говорю: древнейшей божественной триаде, которой иерархически служили три главных фламينا).

Если присмотреться к тому, как старая теология, старый культ и легенды Рима анализировали и использовали величайшего бога, мы увидим, что он развивался в двух направлениях: с одной стороны, *Юпитер* Ромула, т.е. автор *ауспиций*, *Статор*, творящий жестокие чудеса, *Феретрий*, дарующий царские победы; и, с другой стороны, *Дий*, который дал свое имя самому точному, самому ритуальному из римских жрецов, *flamen dialis*, Дию клятв, Дию *Фидию*, родственнику этого Фидеса, который вместе с Термином, богом пределов и собственности, является любимым божеством Нумы; таким образом, Юпитер, определенный как бог-маг, роковой и жестокий, и юридический и статичный Дий. Если мы вернемся к индоиранцам, то увидим, что и там теология помещает на первый уровень своей тройной иерархии не одного бога, а двух тесно связанных между собой суверенных богов, одного более космического, более магического, более ужасного, другого, само имя которого означает "Договор", более ориентированного на человека, более юридического, более благосклонного.

Продолжая то же самое разделение на другом уровне коллективных представлений, уже не в теологии, а в эпосе, мы находим, как в историях о происхождении Рима, так и в историях о сказочной древности Индии, двуединый образ "героя-основателя", имеющий то же самое значение: Пуруравас, жестокий, возмутительный, несколько демонический царь, сын бога-воина, родоначальник лунной династии, уравнивает Ману, спокойного и благочестивого законоучителя Ману, родоначальника солнечной династии; точно так же в Риме противопоставлены и уравнивлены два отца города - Луперк, чрезмерный Ромул, сын Марса, и серьезный и религиозный законоучитель Нума.

Остановимся на этом. То, что идея тройственного разделения общества и даже мира на сакральный уровень, уровень воина и уровень производителя не является монополией индоиранцев и римлян, несомненно; но это и не универсальный факт. В том, что мы знаем о древнем мире, в частности, включая великие излучающие общества, египтян, западных семитов, вавилонян и, судя по их влиянию на исторических эллинов, доэллинов и далеких китайцев, такая тройственность, теоретическая или практическая, засвидетельствована только среди индоевропейских народов или среди некоторых других, но после конкретных контактов с идентифицированными индоевропейцами. Аналогичным образом, другое представление, идея о том, что суверенитет двойственен, что у него есть два лица, одно более космическое, более магическое, более ужасное, другое более человеческое, более юридическое, более благочестивое, напоминает - хотя и издалека - типы двучленности, известные во всем мире: двойное царствование, например, с царем-правителем и царем-жрецом, или с царем мира и царем войны.

Но, прежде всего, формы, которые принимает каждая из этих репрезентаций, в Риме и в ранней ведической Индии, особенно четко очерчены: с одной стороны, иерархические и хорошо связанные триады ярко выраженных богов; с другой стороны, пары антитетических и артикулированных божественных фигур, соединенных с парами героев-основателей, чьи личности, простые в формуле, богато иллюстрированы. Прежде всего, эти два представления, как в Риме, так и в Индии, не предстают перед нами независимо, в двух разных рамках; благодаря слиянию суверенитета и религиозного уровня трехчастной иерархии, они переплетаются одно в другом, корректируются, пара взаимодополняющих суверенов формирует и образует только первый член трехчастной иерархии.

Добавьте к этому тот факт, что в Риме, как и в Индии, рассказывают истории о том, как сформировалось тройственное общество, здесь божественное, там человеческое, и что эти истории имеют один и тот же смысл, повествуя сначала о жестком конфликте между представителями двух высших уровней и представителями третьего, еще не связанными, разделенными даже презрением, а затем о внезапном мире, ведущем к полному союзу, который ничто и никогда больше не нарушит. Добавьте к этому первый уровень - религиозный суверенитет, либо непосредственно подтвержденный на практике, либо спроецированный в мифических фигурах, парах жреческих тел с противоположными характерами, как и сами два суверенных бога: В Риме - Луперки Ромула, фламинги Нумы; в Индии - Гандхарвы Варухи, брамины, покрытые Митрой - фламинги и брамины, с одной стороны, Луперки и Гандхарвы, с другой, представляющие, кроме того, в своих знамениях или уставах, впечатляющие встречи. Добавьте к этому множество других особенностей, которые были собраны и которые я не могу здесь повторить. Хотя я часто искал, я не верю, что в какой-либо части мира, кроме Индии (или, скорее, индоиранцев), Рима и других индоевропейских провинций, которые я собираюсь обсудить, мы найдем такую же сложную структуру, с этими концептуальными, эпическими и т. д. деталями и расширениями. Если мы столкнемся с несколькими случаями в отдаленных местах (потому что в древнем мире, на периферии и в анклавах исторического индоевропейского домена, как я только что сказал, проверка легка, была сделана и негативно убедительна), даже тогда общее наследие в Риме и среди индоиранцев все равно будет наиболее вероятным объяснением, более вероятным, чем двойная независимая фабрикация, по следующей причине.

Помимо Рима и индоиранцев, еще одна провинция дохристианского индоевропейского ареала имеет такую же идеологическую структуру. Это скандинавы, единственный, наряду с классическими народами Европы и Азии, народ, оставивший нам четкую, систематизированную информацию о своем мышлении.

И снова в формулах и легендах мы видим группировку богов, которые, со сдвигами, одни из которых характерны для всей германской Европы (например, обобщение воинственных наклонностей), другие - для Скандинавии или определенной части Скандинавии или скандинавского общества, в любом случае устанавливаются, сохраняя дистанцию и отношения, на тех же трех уровнях: маг-правитель Óðinn, затем одинокий нападающий Þórr, затем боги богатства и плодородия Freyr, или Njörðr и Freyr. Эта группа - не плод воображения: именно она, например, с негодованием наблюдал немецкий христианский путешественник за появлением и функционированием языческого храма в Упсале; именно она гарантирует формулы проклятий в сагах; именно она вступает в игру в мифическом сказании о божественных драгоценностях, в великой битве эсхатологии и так далее. И это - тройственная система во всей ее чистоте.

И это еще не все. На первом уровне Оддин не одинок; рядом с ним находится другой бог, носящий имя средиземноморских Зевса и Юпитера, Tǫr, бог, ориентированный на войну, как и сам маг Оддин, как и все остальное у древних германцев, но тем не менее остающийся, на собрании вещей, в клятвах, в самой войне, богом процедур.

Добавьте, что история бурного формирования тройственного божественного общества, уже упоминавшаяся в Индии и, перенесенная в человеческое общество, в Риме, находится здесь, составляя историю войны, затем слияния богов-эзиров и великих богов-ванов, то есть богов на уровне Óðinn и Þórr и богов Njörðr, Freyr, Freyja. Добавьте к этому очень точные символизмы, которые я не могу здесь рассматривать, встречающиеся на этом уровне как у скандинавов, так и у римлян: У скандинавов *одноглазым* является парализующий маг Óðinn, а процессуальный Tǫr, во искупление ложной героической клятвы, необходимой для спасения богов, становится *одноруким*; у римлян из двух спасителей зарождающейся республики один, терроризирующий Коклес, *имеет только один глаз* - и он терроризирует, потому что он "Коклес", циклоп, - а другой, героический клятвопреступник Скаэвола, Леворукий, становится левшой, *одноруким*, по случаю своей клятвы (и от этого символизма, по крайней мере, в Индии остались следы).

Таким образом, сложная идеологическая структура, общая для Рима и индоиранцев, раскрывается в третий раз, обогащаясь даже новыми созвучиями. Вряд ли она могла сложиться дважды. Но трижды? И именно трижды у народов, говорящих на индоевропейских языках, тогда как не только у упомянутых мною неиндоевропейских народов Старого Света на юге - египтян, вавилонян и т. д., но и у неиндоевропейских народов на севере - финно-угров и народов Сибири - ничего подобного ни разу не обнаруживается? Таким образом, я думаю, мы можем сказать, что редкость структуры и тот факт, что она появляется только в идеологиях народов, говорящих на индоевропейских языках, не позволяет нам приписать наблюдаемое нами согласие как обычной склонности человеческого разума или коллективной жизни, так и прихоти случая. Остается общее наследие - или заимствование, которое я до сих пор игнорировал.

Заимствование - это объяснение, которое привлекает внимание, которое кажется экономичным, которое согласуется с огромной группой наблюдаемых, неоспоримых фактов. Человеческие общества, в мире и в войне, постоянно заимствуют друг у друга, подражая своим соседям. История литературы и искусства - это в значительной степени изучение влияний; изучение циркуляции тем, вдохновения, жанров и стилей; изучение, насколько возможно точно, посредников во времени и пространстве. С самого рассвета истории, с переселениями народов или без них, несомненно, техника и декоративные фигуры совершали длительные путешествия, также, уже, мотивы сказаний, таких как Полифем; центры, такие как все, что зависит от Вавилона, распространялись примерно концентрическими волнами; в каждую эпоху талантливые люди, отдельные личности или группы, проходили огромные маршруты, делая себя хорошо известными, потому что они учили или рассказывали новые и интересные вещи. Так не являются ли все или некоторые из этих впечатляющих встреч между идеологиями Индии, Ирана, Рима и Скандинавии результатом такой циркуляции? Структура, или крупные фрагменты, или детали, из которых можно легко переделать все остальное, должны были быть сформированы однажды, в одном месте, определенным обществом, и оттуда, по непредсказуемым каналам заимствования, дойти до того или иного другого общества и заинтересовать его, которое бы их приняло.

Это серьезная дискуссия. Напротив, я признаю, что между исторически соседствующими индоевропейскими народами (не только Грецией и Римом, но и иранцами и греками, индийцами и иранцами) или даже между народами, исторически разделенными огромными пространствами, но в какой-то мере объединенными подвижным, кочевым человечеством (как скандинавы и северные иранцы в Средние века), существовало множество влияний. Но были ли такие действия действительно способны в то время, когда их следовало бы отложить, привести к таким встречам, о которых я вкратце упоминал ранее?

Во-первых, существует лингвистический контекст, который делает заимствование маловероятным: никто, насколько мне известно, не предполагает, что латинские слова *rex*, *pater*, *jus*, *lex*, *deus*, *credo*, *fides*, *purus*, *castus*, *voceo* и другие, которые выражают фундаментальные или важные понятия в политической или религиозной жизни, были заимствованы у индоиранцев, где эти слова существуют и обозначают те же понятия или очень похожие на них. Так вот, некоторые из этих слов (*rex*, *credo*, *fides*...) и их индийские аналоги сильно вовлечены, в тех же самых местах, в идеологическую структуру, которую мы обсуждаем: герой *fides* - Нума, который не является и не может быть Ромулом; герой *ṛaddhâ* (индийское понятие, этимологически связанное с *credo* и поэтому семантически накладываемое на *fides*) - это, аналогично, Ману, который не является и не может быть Пуруравасом: здесь мы имеем один и тот же фрагмент общей структуры, отмеченный одним и тем же словом. Скажем ли мы, что лексика была унаследована от обеих сторон, но что система представлений, с которой она технически связана, была затем случайно заимствована у одной из двух сторон? Это маловероятно.

Затем возникают проблемы посредников. Если не приписывать все счастливому путешествию и удивительно эффективным действиям отдельного человека или команды между ведической Индией или архаическим Ираном и царским Римом, то каков обычный маршрут, каковы проницаемые человеческие группы, которые могли бы обеспечить переход? На самом деле греческое общество и греческий язык почти не играют роли в рассматриваемых аналогиях, как и другие неиндоевропейские мореходные народы Средиземноморья. Что касается Скандинавии, то в основе своего отсталого язычества девятого или ^{одиннадцатого} века нашей эры она предлагает аналогии не с религиозными структурами Индии, Ирана или Рима того же периода (периода, в котором восточные и западные влияния, безусловно, сыграли свою роль), а с основой самой древней части ведической и римской религий, которые уже истекли до нашей эры. Если говорить только о том, что может прийти с Востока, то ни буддизм, ни Брахма-Вишну-Шива, ни философия, ни маизм, ни манихейство: именно к ведической и доведийской группировке "*Mitra-Varuṇa, Índrā, Nâsatyas*", засвидетельствованной эпиграфически за 1400 лет до нашей эры, зафиксированной в нескольких ведийских гимнах и ритуалах, но уже с тех пор устаревшей, приводит скандинавская система "*Tyr, Óðinn, Þórr, Njörðr, Freyr*", возникшая 2,500 лет спустя.

Конечно, нельзя доказать, что в 1500 или 1000 году до н. э. не было контакта или общения через посредников между индийцами или будущими индийцами и будущими скандинавами, или между последними и захватчиками Италии. Но тогда мы обязаны признать, что после этого очень древнего заимствования произошло очень долгое и очень хорошее одиночное сохранение - то самое сохранение, которое, кажется, беспокоит некоторые умы, когда мы говорим с ними об "индоевропейском наследии", и которое гипотеза заимствования, чтобы быть выше другой, должна была бы, по крайней мере, позволить нам исключить; поэтому я не

вижу, как раннее, доисторическое заимствование, за которым следует это долгое сохранение, само по себе было бы более правдоподобным, чем наследование. Напротив, против заимствования я вижу дополнительную трудность, которая уже использовалась ранее против объяснений, основанных на случайности или естественной необходимости, но которая в данном случае снова является решающей: придется признать, что эти циркулирующие представления, каков бы ни был их носитель, в любом случае избирательно прикреплялись только *к народам, говорящим на индоевропейских языках*, за исключением народов, говорящих на финно-угорских, или семитских, или египетских, или кавказских языках; Признаем также, что на этой индоевропейской местности они настолько хорошо акклиматизировались, что дважды или трижды утверждались в центре, в *рамках*, повторяю, идеологии. Такое родство с индоевропейцами, этот автоматический выбор, этот безошибочный отбор и эти очень локальные успехи были бы очень странными и противоречили бы тому, что мы видим во всех известных случаях циркуляции, влияния и заимствования, где участвуют народы всех языков и происхождений.

Повторяя слово "рамки", я только что коснулся третьего порядка трудностей, которые делают общее объяснение заимствования несостоятельным. Это не просто несколько вещей, которые распространялись, это идеология, и она велика. Позже действительно были великие прозелитические движения, буддизм, христианство, манихейство и ислам. Но эти интеллектуальные и моральные аннексии были основаны на священных книгах, на библиотеках, которые можно было перевести на любой язык; ничего подобного не было в те высокие периоды, которые нас интересуют. Теперь, помимо этого настоящего идеологического прилива, который каждый раз был экспансией религии с Писаниями, то, что мы наблюдаем во времена крестовых походов, и позже, и раньше, это прежде всего циркуляция литературных тем, тем, которые мало меняются, мало адаптируются, именно потому, что, нигде не цепляясь за самое необходимое из жизни народов, оставаясь украшениями, *минорами*, приятными уроками или развлечениями, они могут сохранить свой характер, если нужно, свою странность.

Но мы имеем дело с объяснением мира, которое поддерживает социальную структуру, обеспечивает легенды о происхождении и, следовательно, модели, на которых строится коллективная и даже индивидуальная жизнь; идеология, которая дает Риму Ромула и Нуму, Коклеса и Скаэволу, а также его величайших жрецов и его величайших богов, Юпитера, Марса, покровителя *квиритов* и других. Эта идеология представляет собой точный, самодостаточный анализ людей, вещей и их отношений и требует использования множества различных абстракций. Короче говоря, мы имеем дело не с примитивными, дологическими, додистическими, "маниакальными" заиканиями, а с настоящей философией, выраженной как символически, так и дискурсивно, более заинтересованной в вопросах *порядка*, чем в вопросах *природы* или *бытия*, предназначенной для мыслителей будущего, но последовательной философией, о которой пользователи, безусловно, знали и которая не так уж плохо смотрится рядом со своими младшими братьями и сестрами, изобретениями Ионии, Магна-Грации и Ганга. Если бы царский Рим заимствовал то, что мы видим в качестве его аналога в индоиранской идеологии, и все, что от нее зависит, нам бы пришлось говорить уже не о заимствовании, а о конверсии, о метаморфозе. Будем ли мы считать такую доисторическую метаморфозу, совершенную под более или менее отдаленным влиянием, более мыслимым явлением, чем сохранение в нескольких ветвях индоевропейцев, разделенных миграциями, сути их общего наследия - когда мы заранее, на основании языков, знаем, что это наследие существовало? Я действительно так не думаю.

Подводя итог, мне кажется, что гипотеза случайных совпадений и несколько подобных выдумок, продиктованных условиями человеческого разума или коллективной жизни, не соответствуют масштабу, связности и оригинальности соответствий; и что гипотеза заимствования, в общем случае, не соответствует жизненной важности созвучных систем и тому факту, что они наблюдаются исключительно среди народов, говорящих на языках, происходящих от индоевропейских. Объяснение, которое вызывает наименьшие затруднения, - это наследование.

Но, завершая это обоснование, я должен вернуться и настоять на одном: мы не будем здесь восстанавливать, нам никогда не удастся описать для себя факт или систему фактов "времен" индоевропейцев. Никаких *leichte Vorstellungen*⁴! Как и историки, мы будем работать с документами, с теми же документами, что и они, и мы не выйдем за рамки того, чему они нас учат; просто благодаря сравнительным процедурам, с теми средствами и гарантиями, которые они предоставляют, мы пойдем немного дальше - я не говорю "до конца": кто знает, где находится конец вещей? - но мы пойдем немного дальше в чтении документов. В тех измерениях, где глаз, даже вооруженный линзами, уже не может видеть непосредственно, современные физики продлевают на некоторое время эквивалент зрения с помощью ультрамикроскопов; точно так же мы получим в прошлом след, но точный след, некоторых фактов, предшествующих тем, которые нам известны, и это путем добавления к обычным процедурам сравнительного наблюдения интерпретированного сравнения, которое я только что кратко проиллюстрировал перед вами. Мы не будем спорить о предыстории с доисториками, у которых свои проблемы и свои методы. Мы поможем историкам римской, индийской, иранской и т. д. цивилизаций немного расширить их историю, чтобы прояснить темноту начала. Это будет, если хотите, *ультраистория* в каждой из этих областей.

Я не собираюсь составлять программу работ на ближайшие годы: подобные исследования должны быть свободными, в поисках непредвиденных возможностей. Но я могу дать вам представление о типах исследований и проблем, которые возникают.

Во-первых, мы будем продолжать создавать индоевропейские конкордансы как таковые. Это, как мне кажется, наше главное призвание. Оно включает в себя два направления: новые поиски и возвращение назад, потому что найденное должно постоянно пересматриваться, как само по себе, так и в связи с тем, что будет обнаружено в дальнейшем.

Затем, на основе того, что мы уже нашли, на основе этой отправной точки, расположенной немного дальше современной истории, мы можем, мы должны для каждого из древних индоевропейских обществ откровенно оглянуться на историю, озаботиться как различиями, так и совпадениями, то есть указать, как то, что мы признали наследием, было изменено, либо развито, либо высушено, либо иным образом просвещено, либо проникнуто новым духом, либо связано с другими системами представлений или институтами, либо включено в них; определить, по возможности, факторы, стоящие за этими ранними или поздними изменениями: Как видите, это реальные исторические проблемы. Подобные дифференцированные исследования уже проводились при изучении формирования римских королевских легенд и зороастрийской теологии. Нам нужно продолжать, и когда в ходе изучения какого-либо вопроса появится благоприятный доступ, мы должны попытаться провести аналогичные исследования в других частях поля.

В то же время мы будем выполнять задачу дискуссии и критики. В отсутствие индоевропейских сравнительных соображений латинисты, индианисты, скандинависты и т. д. создали определенные образы "ультраисторического" происхождения обществ, которыми они управляют. Они решили эту проблему происхождения по-своему, потому что она очевидна. Но, как и любое численное решение неопределенной проблемы, эти образы неизбежно содержат большой элемент произвола: каждый принял выбранное им значение для неизвестного элемента "индоевропейское наследие", обычно почти нулевое или ничтожное (вспомните текст г-на Нильссона), а затем на этой основе вычислил другие элементы и вывел из этих исходных результатов множество следствий. Теперь наши исследования, если и не завершают определение проблемы (есть еще неизвестные элементы, прежде всего загадка субстратов), то, по крайней мере, способствуют ее дальнейшему определению: количество "индоевропейского наследия", по большому счету, фиксировано. Поэтому мы должны, насколько нам это позволено, уважая усилия ученых и интеллект, все же восстановить менее неполное, а значит, и менее неверное изложение фундаментальных проблем и всех тех, что из них вытекают, вновь открыть некоторые вопросы, которые были слишком быстро устранены, устранить, напротив, ложные проблемы, порожденные произвольными исходными гипотезами.

Эта дискуссия имеет последствия, которые легко предвидеть как для самой филологии, так и для оценки источников. Как правило, произвольные конструкции, о которых я только что говорил, наталкиваются на препятствия в самих документах, будь то индийские, скандинавские, латинские или другие. И поэтому в течение последних пятидесяти лет во всех филологиях наблюдалась тенденция подозревать, сводить на нет ценность этих неудобных свидетелей, которые являются великими свидетелями: это, как нам говорят, художники, которые чисто и просто изобретали, без злого умысла; или мозаичисты, которые комбинировали; или узколобые люди, которые ничего не понимали; или мыслители, которые все меняли; или даже фальсификаторы - с восемнадцатого th века; Брахма, Авестийские гатхи, Снорри, Саксо, Тит Ливий, Варрон, Сервий не устоят перед ученым критиком, для которого нет тормозов, нет преград, который из книги в книгу, из статьи в статью бьет свои собственные рекорды. Однако те позиции, которые мы занимаем сейчас за пределами истории, являются началом барьера, а доступные нам сравнительные факты - началом тормоза: мы можем критиковать критику. На самом деле почти во всех случаях этот контроль приводит к реставрации, к восстановлению бодрости жертв и чести подозреваемых. Первая книга Тита Ливия, если мы однажды поняли форму и меру того, что она дает, - прекрасный источник. *Фасты* Овидия - фольклористы и мифографы высочайшего класса. Снорри, художник Снорри, также был добросовестным коллекционером. Гаты Зороастра - это не катакомбы без ключей и не колодцы с окнами. Домыслы брахманистов, легенды индийских эпосов зачастую консервативны, и так далее. С этого года по субботам, с первой книги *"Датской истории"* Сакса Грамматика, мы будем обжаловать одно из этих суждений.

Другой тип проблемы касается промежуточных единиц, существовавших некоторое время между индоевропейской единицей и исторически известными обществами. Если судить по документам, наиболее важным из них является индоиранский. Есть и другие: латины ^{viii} века едва ли вышли из итальянской группы; Скандинавия во многом связана с германской группой. Мы должны прояснить эти подразделения, взглянув на них с двух сторон, на то, что появилось после, и на то, что было до. Эти соображения, несомненно, приведут к тому, что мы будем часто вносить изменения в наши первые изображения - изменения, конечно, приветствуются. Начиная с этого года, по четвергам мы будем заниматься подобным исследованием: Расширяя взгляды, изложенные десять лет назад в связи с двумя главными богами-суверенами, Митрой и Варушей, мы рассмотрим всю коллегия ведийских богов-

суверенов, Вдितьев, сгруппированных вокруг этих двух главных богов, чтобы определить их систему, и, рассматривая признанные гомологичные иранские представления, мы попытаемся определить, в какой степени эта система является индоиранской, а в какой - собственно индийской.

Наконец, иногда мы будем отходить от индоевропейцев: определенные явления, изучаемые в той конкретной форме, которую они принимают во всей или части этой области, будут лучше поняты, если мы сравним их, не для установления генетического родства, а для классификации в рамках их типа, с более или менее гомологичными явлениями, зарегистрированными в других областях, близких или далеких от них. Эта работа, я знаю, мне не по плечу. Но до тех пор, пока этот дом не восстановит учение, основанное М. Моссом, не вернет сравнительной социологии, французской социологической школе место, достойное той славы, которой она пользуется за рубежом, те, кто не являются социологами, но знают, чем они обязаны учению, примеру, импульсу Марселя Мосса, Анри Юбера, Марселя Гране, должны хотя бы время от времени напоминать о существовании этих жизненно важных предметов.

Это, господа, те пять или шесть клеток, которые окружают это учение, в которых грохочут проблемы, не поддающиеся подсчету, но, несомненно, многочисленные. В субботу, в четверг, мы будем бороться с двумя из них, или они будут бороться с нами. В этих поединках, как и подобает новичку в дисциплине, мы будем проявлять смелость и смирение, смиряясь с тем, что иногда впадаем в ошибку, но будучи полны решимости, как только мы ее распознаем или она станет нам ясна, сделать ее плодотворной, исследуя условия, которые позволили или поощрили ее. Благодаря щедрому выбору людей, представляющих здесь науки, которые уже продвинулись вперед, но все еще покоряют, эти стены вновь станут свидетелями не безупречной демонстрации рафинированных знаний, а проб и ошибок, раскаяния, последовательных приближений, ужасного рождения того, что позже, много позже, в учебниках, станет безобидными, маленькими истинами.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА

Как уже было сказано, мифологический вопрос, занимавший Жоржа Дюмезиля от начала и до конца, не изменился: это восстановление индоевропейской мифологии, мифологии, о которой у нас нет прямых свидетельств и которую можно восстановить только путем сопоставления ее разрозненных ответвлений от индийского мира до ирландского Дальнего Запада и от Скандинавии до Хеттской империи. Но этот путь не был гладким: "Бог пишет прямо по кривым линиям", и Жорж Дюмезиль смог определить руководящие принципы своего исследования только после долгого периода проб и ошибок, вплоть до судьбоносного открытия 1938 года, которое открыло путь для исследовательской фазы, за которой последовал период оценки в конце его жизни.

У Жоржа Дюмезиля действительно было призвание к мифологии: с самого раннего возраста он с удовольствием читал Геракла и сказки Перро, а в средней школе начал изучать санскрит. Однако в конце средней школы он почти колебался между наукой и литературой. Он часто вспоминал о том, какой потрясающий эффект произвело на него чтение книги Жана Перрена *"Атомы"* (*Les Atomes*, 1913): "Вы действительно чувствовали, что мир переворачивается с ног на голову". Одновременно с учебой в Высшей нормальной школе он находил время для посещения специальных занятий по математике. Но его призвание оказалось слишком сильным, и литература победила окончательно.

В 1916 году он был принят в Высшую нормальную школу, но пробыл там всего несколько месяцев, после чего в следующем году был призван в армию. В конце жизни он вспоминал, что значило для него испытание войной, как ему пришлось отказаться от взлетов и падений во время осады Сиракуз, чтобы погрузиться в разворачивающуюся войну. После перемирия он вернулся в Normale Sup, сдал экзамен по литературе и в 1920 году был назначен профессором в лицей Бове, но у него не было призвания к среднему образованию. Через шесть месяцев его отправили в отпуск. Несколько месяцев он работал лектором в Варшаве, а затем, зарабатывая на жизнь (писал речи для члена парламента, исправлял гранки, работал корреспондентом румынской газеты и т.д.), начал писать диссертацию, которую защитил в 1924 году и опубликовал, благодаря протекции всесильного в то время Антуана Мейе, в коллекции анналов музея Гиме.

В книге *"Праздник бессмертия"* сделана попытка реконструировать мифологию священного напитка у индоевропейских народов: амброзия у западных людей, *амра* у индийцев. Уже в 1939 году Жорж Дюмезиль дистанцировался от этой книги, в которой "важная проблема была замечена, но плохо поставлена". Индийский миф появился поздно. Что касается германского мифа о медовухе, то он был фактически придуман с нуля в целях демонстрации. Однако, несмотря на свои недостатки, эта книга является отправной точкой для всего последующего, ведь если демонстрационная часть не выдержит критики, то программа, изложенная в предисловии, уже не будет поставлена под сомнение.

В последующие годы Дюмезиль продолжал заниматься старыми проблемами, поставленными безрезультатно сравнительной мифологией ^{xix}века, в перспективе, вдохновленной как натурализмом Джеймса Джорджа Фрейзера (чей монументальный *"Рамо д'ор"* доминировал над всеми мифологическими и фольклорными исследованиями этого периода), так и лингвистикой: отправной точкой исследования, как и у его неудачливых предшественников ^{xix}века, оставались ономастические уравнения. Подобно тому как *"Праздник бессмертия"* начался с уравнения *ambroisie-amṛta*, следующая книга, *"Проблема центавров"*, была основана на уравнении *kentauros-gandharva*, к которому Мейе предложил добавить *februus*. За ним последовали два небольших тома, вдохновленных тем же подходом, *"Уранос-Варуна"* (1934) и *"Фламен-Брахман"* (1935). Жорж Дюмезиль впоследствии отрекся от этих работ, которые были вдохновлены методом, ошибочным в принципе. В *"Проблеме центурий"* документальные элементы в определенной степени пригодны, но тезис ошибочен. В *"Уранос-Варуне"* и *"Фламен-Брахмане"* дело обстоит не лучше, но они все же сыграли свою роль в удержании внимания Дюмезиля на королевской идеологии.

Эти бессистемные реконструкции были встречены, мягко говоря, сдержанно, а зачастую и откровенно враждебно. Нильссон, доминировавший в то время в истории греческой религии, весьма критически отзывался о *"Празднике бессмертия"*. Сам Мейе, который поначалу навязывал свои взгляды Жоржу Дюмезилю, постепенно отдалился, поскольку предприятие его молодого ученика казалось все более рискованным, и он не хотел

подрывать свой статус главы школы, поощряя повторение тупиковых ситуаций ^{xix} века. Он дал очень осторожный отзыв о "*Фестине бессмертия*" и посоветовал Дюмезилью продолжить карьеру за пределами Франции, поскольку во французской академии для него не было места.

В 1925 году Дюмезиль был назначен профессором истории религий в Константинопольском университете: Мустафа Кемаль Ататюрк прослышал, что история религий - мощное средство секуляризации, и ввел ее в учебную программу всех дисциплин, включая естественные науки. Дюмезиль, которому не удалось получить место лектора в университете Упсаля (занимавший в то время этот пост профессор настолько комфортно себя чувствовал, что каждые два года продлевал ему контракт и отказывался возвращаться), принял это альтернативное решение. В Константинополе он провел шесть лет, "самых счастливых во всех отношениях в моей жизни". Именно там он начал изучать кавказское языкознание. В 1931 году он опубликовал книгу "*Язык убыхов*" - народа, который считался исчезнувшим со времен великого переселения после русского завоевания в конце ^{xix} века и был известен только по фрагментарным и несовершенным работам немца Адольфа Дирра, который открыл его заново. С 1931 по 1933 год он преподавал в Упсальском университете, где изучал скандинавские языки.

Когда он вернулся во Францию, то оказался в сложной ситуации. В институте студент, брошенный своим учителем, особенно такого уровня, как Мейе, имел мало надежд на университетскую карьеру; не имея должности, он несколько месяцев работал в ежедневной газете *Le Jour*, в которой вел колонку о внешней политике. С научной точки зрения его мифологические исследования не увенчались успехом, и он решил полностью посвятить себя кавказской и армянской лингвистике, которой посвятил девять книг в период с 1931 по 1938 год.

Два провидца помогли ему выйти из затруднительного положения. Сильвен Леви взял его под свое крыло в Высшей школе практических исследований и сделал его преподавателем в 1933 году, а затем директором по учебной работе в 1935 году. В течение трех лет он посещал лекции синоведа Марселя Гране, который научил его "в возрасте тридцати пяти лет, каким должно быть объяснение текста". Второй период исследований Дюмезиля начался в 1938 году.

В 1930 году в статье в *Journal asiatique* Жорж Дюмезиль выделил общую для индийцев, иранцев и скифов социальную структуру, основанную на трехчленности общества. Но иерархия трех классов еще не была установлена (у скифов воины преобладали над магами), и, кроме того, Дюмезиль совершенно не осознавал важности только что выделенного им разделения: "В старом индо-иранском мире должно было циркулировать некоторое количество легенд одного и того же (неамбициозного) типа, чтобы объяснить (неважное) разделение общества". Два года спустя в том же журнале лингвист Эмиль Бенвенист подхватил эту демонстрацию и придал ей больший размах, показав, что речь идет не только о социальной структуре, но и о концепции мира, присутствующей во всех слоях индоиранского общества. В то время, однако, Дюмезиль все еще концентрировался на царской идеологии и не рассматривал никаких связей с западными индоевропейцами.

Только в конце 1937-го или весной 1938 года, когда он готовил одну из своих лекций в Высшей практической школе, все стало по-настоящему ясно. Дюмезиль вдруг почувствовал, что "наряду с двойным органом, образованным *rex* и *flamen dialis*, существует еще одно целое: иерархия, под *rex* и над *pontifex maximus*, трех *flamines maiores* и, соответственно,

богов, которым они служат, - Юпитера, Марса и Квирина". Эта жреческая триада показалась ему аналогом "социальных" триад, наблюдаемых у восточных индоевропейцев, и он сделал вывод, что это тройственное разделение видов деятельности или социальных категорий отражает пантеон и, в более широком смысле, видение мира, которое он позже назовет идеологией. Это открытие было впервые представлено его (очень небольшой) аудитории на Пятой секции Высших исследований в апреле 1938 года, а затем изложено в двух лекциях, прочитанных в мае и июне в Обществе Эрнеста Ренана и Французском институте социологии. Социологи с самого начала отреагировали весьма благосклонно: Марсель Гране поддержал предложенную схему, как и Марсель Мосс. Среди филологов Бенвенист, который, как и другие ученики Мейе, негативно отнесся к ранним работам Дюмезиля, вскоре воспрянул духом. С другой стороны, реакция историков была более сдержанной: Пиганьоль выразил оговорку, которая вскоре переросла в воинствующую враждебность. Текст конференции в Обществе Эрнеста Ренана был опубликован в последнем номере *Revue d'histoire des religions* в 1938 году. Обстоятельства не позволили статье быть широко прочитанной. Но за рубежом некоторые читатели, которым предстояло стать знаменитыми, приняли предложенную схему, как только узнали о ней: кельтист Майлз Диллон в Ирландии и, прежде всего, иранист Стиг Викандер в Швеции, который в 1947 году внес решающий вклад, показав трифункциональную структуру великого индийского эпоса, Махабхараты.

Сделав свое открытие, Дюмезиль принялся проверять его в различных разделах индоевропейской мифологии. Поль-Луи Кушо поручил ему написать книгу о германских народах для своей серии "Мифы и религии", и работа была почти закончена, когда он сделал свое открытие в 1938 году. После этого Дюмезиль переработал ее, включив в нее вновь открытую трехчастность. Это объясняет несколько разрозненный характер работы и наличие в ней разработок, не имеющих отношения к трипартизации.

Первый курс по применению трехсторонней схемы в 1938-1939 годах был посвящен первой функции - суверенитету. Этот выбор был продиктован не только функциональной иерархией, но и знакомством с суверенитетом, приобретенным благодаря более ранним работам Дюмезиля, в частности "Уранос-Варуна" и "Фламен-Брахман". В 1934 году Сильвен Леви "приветствовал нашу "Уранос-Варуну", но задался вопросом: "А Митра?". В начале 1938 года, обсуждая в Обществе Эрнест-Ренан статью, в которой мы противопоставили римскую иерархию трех главных фламенов и брахманическое трехчастное деление общества, месье Жан Байе извлек аналогичное затруднение из самого названия *flamen dialis*: "Et Dius Fidius?" Основываясь на этих двух возражениях, Дюмезиль продолжил показывать двойственную природу суверенной функции с помощью пары Юпитер-Дий Фидий в Риме, пары Митра-Варуна в Индии... Именно эта последняя пара дает название работе, начатой в 1937 году, до открытия трифункциональности, и опубликованной в очень небольшом количестве экземпляров в мае 1940 года, когда ее автор был мобилизован, в "Библиотеке высших исследований". Быстро распроданная, она была переиздана только в 1948 году.

С самого начала исследования трифункциональности позиция Жоржа Дюмезиля была задана, и она останется неизменной на протяжении почти двадцати лет: несмотря на всю критику, которую вызовет такой подход, он будет умножать свои исследования в четко определенных областях, откладывая наброски синтеза на более поздний срок, как он писал в 1940 году: "Нам все больше и больше кажется, что ученый-компаративист в той точке, которой достигли наши исследования, не должен претендовать на ту "законченность", которая точно требуется от филолога; он должен оставаться гибким, подвижным и готовым воспользоваться критикой". "Этой цели способствовало удачное стечение обстоятельств: Дюмезиль был связан с литературным директором Gallimard Брисом Пареном, который

предоставил ему широкое место в своем издательстве. Результатом стала быстрая череда публикаций. Небольшие книги 1940-х и 1950-х годов были просто выводами из его лекций в Высших этюдах и Коллеж де Франс, написанными в удивительно короткие сроки. Рекордсменом стала книга *"Гораций и курiales"*, написанная менее чем за три недели.

Во всех этих книгах три функции явно занимают первое место, но это не означает, что они исключительны, вопреки утверждениям некоторых критиков. Дюмезиль иногда раздражался, когда его работу сводили к одной формуле. Наряду с этой важнейшей темой в исследовании постепенно раскрываются и другие аспекты индоевропейской идеологии: двойственная природа суверенитета, существование многоликой богини, войны за основание, ритуалы Рассвета... История, таким образом, обогащается краем "ультраистории"; старые вопросы, страстно обсуждаемые историками и филологами, получают новое освещение, будь то такая фундаментальная проблема, как история происхождения Рима, или такой специфический момент, как отказ друидов зафиксировать свои знания в письменном виде. Подобные переосмысления, естественно, вызвали яростную оппозицию: "Вы открываете окна, поэтому неизбежно возникает сквозняк", - сказал один из магистров университета. Но они также получили мощную поддержку со стороны Бенвениста, эллиниста Луи Робера и латиниста Жана Байе. В 1948 году Дюмезиль вступил в Коллеж де Франс.

В конце 1950-х годов почти ежегодные "отчеты о раскопках" прекратились, и на смену им пришло возрождение кавказской лингвистики, которая была несколько заброшена после войны: В 1954 году Дюмезиль вновь обнаружил убыхов, говорящих на своем языке (народ убыхов, укrywшийся в Турции и слишком малочисленный, чтобы сохранить свою идентичность в изгнании, влился в состав всей Черкесии), и лихорадочно принялся дополнять и исправлять свои слишком "импрессионистические" довоенные описания; За десять лет, с 1957 по 1967 год, он опубликовал семь томов и десятки статей, кульминацией которых стало *"Слово убыхов" (Le Verbe oubykh)*, вышедшее в 1975 году, "описательный и сравнительный труд по северо-западному Кавказу в целом, а также шедевр синтаксического и семантического анализа" (Шарашидзе), соавтором которого стал его информатор Тевфик Эсенч, последний из убыхов, правильно говоривший на своем языке.

Индоевропейская мифология логично пострадала от этой лингвистической активности: несколько заявленных названий (*Jupiter Mars Quirinus V; Janus: Essai sur la fonction initiale chez les Indo-Européens occidentaux; Les Dieux souverains mineurs des Indo-Européens*) так и не увидели свет. В период с 1959 по 1966 год не было опубликовано ни одной книги по индоевропейской мифологии. Но этот перерыв также соответствовал подготовке третьего этапа работы Дюмезиля: "Предупрежденный этрусской мудростью, я следил за приближением одиннадцатого гебдомада, порога, за которым человеку уже не позволено просить щедрости богов. Когда пришло время, я принялся за составление упорядоченной и вновь контролируемой картины того, что, по моему мнению, принесло это многократное путешествие с точки зрения вероятности". Балансовые ведомости - это гораздо более объемные книги, чем их предшественники, предназначенные "для того, чтобы обеспечить вскрытие как можно более чистого трупа". В период с 1966 по 1979 год было опубликовано двенадцать балансовых отчетов, либо совершенно новых, либо переработанных в более ранние исследования.

В 1980-х годах Дюмезиль улучшил старую работу, а также один из своих самых первых балансов. Сжав сроки, он отказался от работы над новыми произведениями и "смирился с

тем, что буду публиковать в краткой форме проекты и досье, которые, несомненно, заслуживали большего, но которым я уже не мог посвятить необходимые месяцы или годы. Возможно, другие школьники почерпнут в них вдохновение или, по крайней мере, испытают их на практике". Три тома эскизов были опубликованы в 1982-1985 годах. Жорж Дюмезиль работал над четвертым томом, когда умер 11 октября 1986 года.

Нижеследующий текст может дать лишь слабое представление о пути, пройденном между пунктом отправления и пунктом прибытия. Тем не менее, это наиболее полная история (мы должны сказать: наименее краткая), которую Дюмезиль решил посвятить своему маршруту.

Первая глава

В поисках "идеологии" индоевропейцев

Все еще молодое сравнительное изучение индоевропейских языков скоро отметит свое третье полувековое юбилей: сто пятьдесят лет эволюции, перемежающейся мутациями, которые изменили его первый облик. Первопроходцы еще не до конца расстались с мечтами о происхождении языка, о "первозыке", и даже те, кто наиболее решительно настаивал на том, что санскрит среди членов семьи не мать, а сестра, оставались словно околдованными языком, который предстал перед ними не в свежести сырья, а уже проанализированным, почти вскрытым грамматиками, более проникающими, чем греки и римляне: Так, два поколения лингвистов приписывали индоевропейскому языку, вопреки свидетельствам большинства других языков, упрощенный вокализм санскрита. Объект новой науки определить было непросто: Долгое время целью было достичь и воссоздать индоевропейский язык, академический индоевропейский, тот, на котором говорили, как считалось, "во времена рассеяния", и только постепенно пришло понимание того, что диалектные различия должны быть допущены с общей предыстории и далее; что движения народов, о которых мы имеем лишь результаты, были разделены промежутками времени, иногда значительными; и, прежде всего, что важно не воссоздавать прототип, не останавливаться на непроверяемой части эволюции, а сравнительно объяснить известные части. По крайней мере, благодаря этим изменениям перспективы и метода, которые были очевидным прогрессом, "сравнительная грамматика" никогда не сомневалась в своей легитимности и преимущественности. Иначе обстояло дело с другим направлением исследований, которое, родившись почти одновременно со сравнительной грамматикой, получило близнецовое название "сравнительная мифология".

С самого начала своих исследований грамматисты и филологи, оценивая степень и точность обнаруженных ими соответствий между индоевропейскими языками, справедливо полагали, что такое соответствие свидетельствует не только о самом себе. Общий язык, конечно, был мыслим в те древние времена, без расового или политического единства, но не без минимальной общей цивилизации, причем цивилизации интеллектуальной и духовной, то есть, по сути, религиозной, в той же мере, что и материальной. Поэтому более или менее значительные остатки одной и той же концепции мира, как невидимого, так и видимого, можно было обнаружить от одного конца до другого огромной территории, завоеванной в последние два тысячелетия до нашей эры людьми, которые давали одно и то же имя лошади, одни и те же имена королю, облаку, богам. С уверенностью, даже с энтузиазмом, они

принялись за работу. "Мы" - это лингвисты и индианисты: кто мог взяться за это с большими ресурсами? Социологии и этнографии не существовало, а религия принадлежала философам. К сожалению, те самые средства, которые, казалось бы, должны были их удовлетворить, обрекли их на три серьезные ошибки в оценке.

Прежде всего, предмет исследования. На самом деле мы занимались "сравнительной мифологией". Это правда, что мифология была очень важна в этих архаичных обществах, и мы располагаем в основном мифологическими текстами. Но мифы невозможно понять, если они оторваны от жизни людей, которые их рассказывали. Хотя рано или поздно им было суждено - иногда очень рано, как в Греции - сделать свою собственную литературную карьеру, они не являются беспричинными драматическими или лирическими изобретениями, не связанными с социальной или политической организацией, ритуалом, законом или обычаем; напротив, их роль заключается в том, чтобы оправдать все это, выразить в образах великие идеи, которые организуют и поддерживают все это.

И о методе тоже. Эта мифология, оторванная от жизни и лишенная естественных оснований, интерпретировалась в соответствии с *априорными* системами. Истоки "солнечной мифологии" и "мифологии бури" сложны, но влияние величайшего индийского экзегета ведических гимнов, безусловно, было доминирующим. Вскормленные Саяной, люди, подобные Макс Мюллеру, поначалу не делали ничего большего, чем распространяли некоторые смелые тезисы местной школы на все мифы и мифологии семьи. Сегодня мы знаем, что, сталкиваясь с мифологическим корпусом, мы должны быть более смиренными, служить ему, а не получать его, подвергать его сомнению, а не прикладывать к нему жаждающие материала файлы, уважая прежде всего его богатство, разнообразие и даже противоречивость.

И наконец, о взаимоотношениях мифологии и лингвистики. Я говорю не о той формуле, которая превратила миф в болезнь языка, а о чем-то более серьезном. Главной задачей первых компаративистов было установление божественной индоевропейской номенклатуры. Созвучие индийского имени с греческим или скандинавским казалось им одновременно гарантией того, что они сравнивают сопоставимые вещи, и знаком того, что уже индоевропейское понятие доступно. Однако с годами лишь немногие из этих уравниваний выдерживали более строгую фонетическую проверку: греческая Эринис не могла по-прежнему находиться в паре с индийской Сарой, а собака Ортрос - с демоном Вртра. Самое бесспорное оказалось разочаровывающим: в ведийском Дьяу "небо" ориентировано совсем иначе, чем в греческом Зевсе или римском Юпитере, и эта пара почти ничему не учит.

Эти три неотъемлемые слабости означали, что огромное количество изобретательности, науки и даже суждений пропало впустую, а разочарование, когда оно пришло, было жестоким. Покинутая лингвистами, которые все больше осознавали правила и границы своей дисциплины, сравнительная мифология была исключена из каталога серьезных исследований. Попытка добрых умов заменить возлияние солнцем и молнией в качестве средства экзегезы не смогла ее реабилитировать.

И все же первоначальное размышление сохранило свою силу. Какими бы далекими по времени ни были миграции, каким бы разнообразным ни представлялся нам поначалу общий индоевропейский язык, он все же выполнял свою функцию языка, был хранилищем и проводником идей, и остается невероятным, чтобы народы, говорившие впоследствии на языках, произошедших от него, ничего не сохранили, ничего не записали об этих идеях в своих древнейших документах. Именно поэтому на протяжении почти пятидесяти лет

небольшое число людей исследовало эту теоретически неоспоримую, но, казалось бы, практически недоступную область изучения.

Пробы и ошибки были долгими: легче было заподозрить основные ошибки "сравнительной мифологии", чем точно определить их и, главное, исправить, и каждый из новых пионеров также приносил с собой свою долю иллюзий. Лично я в период с 1920 по 1935 год продолжал думать, что некоторые из ономастических уравнений прошлого, наименее трудные для защиты, могли бы, если бы им дали новое освещение (а среди таких освещений я отдавал первое место *"Золотой пальмовой ветви"*), вывести нас на след важных фактов. Вот почему мои первые попытки были посвящены четырем древним проблемам, тем, которые в течение ста лет обозначались словесными парами амброзия-амрта (1924), кентавр-гандхарва (1929), уранос-варума (1934), *фламен-брахман* (1935).

Другая надежда, не менее традиционная и связанная с первой, заставляла меня ожидать многого от столкновения двух богатейших мифологий семьи, греческой и индийской: за исключением случая с *фламенко*, греческое имя всегда ассоциировалось у моих подопечных с ведическим именем.

Более того, хотя я осознавал, что мифы не являются автономной областью и выражают более глубокие социальные и культурные реалии, в случае с индоевропейцами я не понимал, какими могут быть эти реалии и как их достичь, и я продолжал примерять мифы к форме одежды: Под более сильным влиянием *"Золотой пальмы"*, чем французских социологов, я ориентировал амброзию на весенний праздник, кентавров - на маскировку смены года, Ураноса - на оплодотворяющую царственность, а фламин и брамина - на козла *отпущения*, дорогого старому хозяину, с особой жестокостью.

Наконец, как и в XIX веке, я по-прежнему считал, что предмет сравнительной мифологии можно свести к ряду связанных между собой проблем, но все они автономны, не имеют иерархии, каждая требует и допускает определенное решение.

Решающими годами, опять же в моем конкретном случае, стали 1935-1938. С *фламен-брахманом* я только что исчерпал запас традиционных проблем, и неудача была очевидной, даже граничащей со скандалом, в последнем эссе: оставалось только остановиться и поразмыслить над этими ошибками. С другой стороны, в 1934 году, после поспешной, но интенсивной инициации, я начал посещать лекции в Школе высших исследований человека, которым до этого момента я восхищался больше всего, - синолога Марселя Гране; В течение трех лет вместе с Максимом Кальтенмарком, Рольфом Штайном и Николь Вандье - нас было не так много - я слушал и наблюдал, как этот великий ум извлекает концептуальную суть из незначительных, на первый взгляд, даже ничтожных текстов с такой же деликатностью и уважением, как и энергией; Не думаю, что окажу услугу другим моим учителям, если скажу, что именно перед ним, в маленькой комнате нашей секции религиоведения в Высшей школе исследований, я понял в возрасте тридцати пяти лет, каким должно быть объяснение текста. Более того, даже в случае ошибки благоприятное обстоятельство подготовило почву для исправления: еще в моей книге о кентаврах, по крайней мере в том, что касается Рима, определенная связь между Луперкалиями и царской властью открыла мне в вопросе о статусе *rex* взгляды, отличные от взглядов Фрэзера; хотя и плохо поставленные и плохо решенные, проблемы Ouranos-Varuṇa и *flamen-brahman* удерживали меня тогда в царской идеологии и, среди обломков стольких конструкций, сближения пары, которую ведийский *rājan* образовал с брахманом, его капелланом, и двойного органа, который, согласно четкому определению Тита Ливия, образует *рекс* и первый из основных фламингов, продолжало казаться мне объективно обоснованным, вне всякой интерпретации, особенно

гиперфрейзеровской, которую я только что предложил. Наконец, уже несколько лет ждал своего часа еще один факт, который я помог установить, но важность которого я не оценил и который я считал изолированным курьезом: В статье 1930 года, на полях моей индоевропейской программы, я, вопреки недавним сомнениям, установил, что концепция общества, которая привела к индийской системе *varṇa*, социальных классов - браминов-жрецов, кшатриев-воинов, вайшья-животноводы-земледельцы - была уже индоиранской и наблюдалась не только у иранцев Азии, но и у их европейских братьев скифов и даже, вплоть до нашего времени, у их потомков, осетин Северного Кавказа; Два года спустя М. Два года спустя Эмиль Бенвенист, которого всегда интересовал этот вопрос и который был достаточно любезен, чтобы прочитать гранки моей работы 1930 года и улучшить их, подтвердил индоиранский характер трехчастной социальной концепции новыми аргументами.

Именно встреча или, скорее, взаимопроникновение всего этого - возражений со стороны других и меня самого, примера несравненного мастера, знакомства с предметом, с которым неловко, но постоянно приходилось иметь дело, - неожиданно набросала весной 1938 года первые строки новой формы "сравнительной мифологии", еще не чистой от иллюзий, но не имевшей недостатков своих предшественников, над которой с тех пор я не прекращал работать, не встречая повода для серьезного раскаяния. В 1937-1938 учебном году на занятиях в Высшей школе, которые я предназначил для изучения артикуляции ведийских богов Митры и Варумы, я прежде всего хотел в последний раз решить раздражающую проблему *фламен-брахмана* и задержался, чтобы еще раз проанализировать данные. Одна из них внезапно поразила меня, которую я до сих пор не принимал во внимание: существование, наряду с двойным органом, образованным *рексом* и *flamen Dialis*, еще одного целого: иерархии, ниже *рекса* и выше *pontifex maximus*, трех *flamines maiores* и, соответственно, богов, которым они служат, Юпитера, Марса и Квирина. Эта теологическая структура, до сих пор не объясненная и, более того, игнорируемая, хотя ее доримский характер подтверждается идентичной структурой (*Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-*) теологии умбрийцев Игувиума, показалась мне параллельной структуре *varṇa*, социальных классов Индии: Вопреки последним теориям, которые в то время были в большом фаворе, Марс, несомненно, заинтересован в войне; выше Марса Юпитер, небесный бог, податель власти и знаков, управляет высшими частями священного; ниже Марса все известные должности *flamen Quirinalis* показывают его на службе сельского хозяйства, именно зерна, к которому также относится праздник его бога, *Quirinalia*, в то же время его имя сближает его с *квиритами*, которых латинская лексика противопоставляет *милитам*. Недостаточный для Юпитера и для Квирина, этот первый сравнительный взгляд еще больше отклонился из-за чрезмерного веса, который я приписал индийским социальным классам в проблеме, где он только что появился, а именно в отношении между типами священных людей, обозначаемых словами *flamen* и *brahman*. Сохранившиеся у меня записи этой старой лекции носят знаменательный в этом отношении заголовок: "Юпитер Марс Квирин: *sacerdotes, milites, quirites*". Изложение было не очень удачным и содержало семена ложных проблем, которые впоследствии отняли у меня много времени, как, например, эта: почему каждый из римских богов трех уровней имеет *фламен*, когда в структуре *varṇa* брахманы появляются только на первом уровне, но занимают его в одиночестве? Тем не менее, главное было сделано: древнейшие римляне, умбрийцы, принесли с собой в Италию ту же концепцию, которая была

известна и индоиранцам и на которой, в частности, индийцы основывали свое общественное устройство. Следовательно, необходимо было перенести эту концепцию в индоевропейские времена и, соответственно, искать ее следы у других народов семьи. Этот вывод был быстро обоснован рассмотрением божественной триады, которая почиталась в храме Вьель-Упсаль и которая доминирует в скандинавской мифологии, - Óðinn, Þórr, Freyr, - и в целом рассмотрением двух больших подразделений пантеона, богов-эсиров, к которым принадлежат Óðinn и Þórr, и богов-ванов, среди которых наиболее популярен Freyr.

Я не могу кратко описать работу, сделанную за тридцать лет. Скажу лишь, что решающий прогресс был достигнут в тот день, когда около 1950 года я понял, что "трехсторонняя идеология" не обязательно сопровождается в жизни общества *реальным* трехсторонним делением этого общества по индийской модели; что, напротив, там, где это наблюдается, она может быть (уже не быть, возможно, никогда и не была) только идеалом и в то же время средством анализа, интерпретации сил, которые обеспечивают ход мира и жизни людей. С изгнанием престижа индийской varṇa исчезли многие ложные проблемы, например, та, о которой я уже говорил: главные фламены Рима не гомологичны классу брахманов (*brāhmaṇa*), и именно с чем-то другим, с *брахманом* в узком и первичном смысле этого слова (один из трех главных жрецов любого жертвенного праздника), следует сравнивать *тип* жреца, называемого *фламеном*, в его отношениях со своим богом, кем бы он ни был. Это привело к созданию более здоровой концепции, в которой само социальное деление является лишь одним из многих применений, часто отсутствующим, когда присутствуют другие, того, что я предложил назвать, возможно, неудачно выбранным, но вошедшим в обиход термином, структурой трех "функций": Помимо жрецов, воинов и производителей, и более существенно, чем они, иерархические "функции" магического и правового суверенитета, физической и, главным образом, военной силы, а также спокойствия и плодородного изобилия.

Но еще до этой поправки взгляд, принятый в 1938 году, развеял иллюзии 1920 года, которые были продолжением иллюзий ^{девятнадцатого} века. Мифологии были помещены, как и положено, в контекст религиозной, социальной и философской жизни народов, которые их исповедовали. Вместо изолированных и потому неопределенных фактов наблюдателю была представлена общая структура, в которой, как в огромном каркасе, конкретные проблемы находили свое точное и ограниченное место. Согласование божественных имен потеряло если не весь интерес, то, по крайней мере, свое незаконное первенство в пользу другого согласования - понятий, и прежде всего артикулированных наборов понятий. Свидетельства греков, которые были критичными, новаторскими и творческими, уступили место свидетельствам более консервативных народов, в частности итальянцев и германцев. Наконец, средства для новых интерпретаций не заимствовались из уже существовавших теорий, фразерских или иных, а исходили из фактов, которые экзегет должен был просто наблюдать во всем их объеме, со всеми их как подразумеваемыми, так и явными учениями и всеми их последствиями. По правде говоря, речь уже не шла о "сравнительной мифологии": именно в это время, незаметно, никого не предупредив и никого не заметив (иначе потребовалось бы, по меньшей мере, решение министерства), у меня появилось почтенное выражение, которое Сильвен Леви в 1935 году, незадолго до своей смерти, великодушно предложил исчезнуть с плаката Школы высших исследований, в названии моего преподавания. С тех пор так и печаталось: "Сравнительное изучение религий индоевропейских народов" (*Étude comparative des religions des peuples indo-européens*). Но и этого было уже недостаточно. Когда в 1948 году Коллеж де Франс согласился принять новый

порядок исследований, мой прославленный крестный отец рекомендовал создать кафедру "Индоевропейской цивилизации".

С 1938 года, когда он сам опубликовал вторую статью об индоиранских социальных классах, М. Бенвенист продолжал поддерживать мои исследования, а сразу после войны переехал в Италию. Вскоре после этого к нам присоединились видные коллеги, компаративисты или специалисты из разных провинций индоевропейского мира. Для Индии примером послужил г-н Стиг Викандер, в то время врач в Лунде, и первая часть этой книги просто развивает главное открытие. Мои наброски иранских фактов были дополнены и улучшены г-ном Каем Барром в Копенгагене, г-ном Жаком Дюшесне-Гиллемином в Льеже, г-ном Гео Виденгреном в Упсале и покойным Марияном Моле в Париже. Ян де Врис в Голландии, Вернер Бетц в Мюнхене и Эдвард Г. Турвиль-Петр в Оксфорде, одоблив суть моих результатов для германской области, внесли ценные коррективы. Прочтение линии В позволило распространить трипартиту на древнейшее из известных греческих обществ: это был вклад г-на Л.Р. Палмера в Оксфорде и г-на Мишеля Лежена в Париже, а г-н Франсис Виан в Клермон-Ферране с удовольствием интерпретировал несколько фактов из классической Греции по тем же линиям. В течение последних восьми лет в Лос-Анджелесе под руководством М. Яана Пухвела ведутся активные исследования с использованием того же метода. Я особенно благодарен за разнообразный и оригинальный вклад, внесенный более чем за двадцать лет моим самым давним коллегой Люсьеном Гершелем, и за блестящие публикации, благодаря которым за последние пять лет наше внимание привлёк молодой японский ученый из Парижа Ацукико Йошида. Наконец, я хотел бы отдать должное г-ну Герману Ломмелю, который задолго до меня пожелал и взялся за восстановление этих исследований и который, приняв мои ошибки со снисходительным сочувствием, не переставал подбадривать меня на моем новом пути; в свою очередь, он продолжает публиковать сравнительные мемуары о религиях Индии и Ирана, большинство из которых легко сочетаются с моей работой.

Исследование охватило все части индоевропейского мира и все виды работ, которые обычно производит человеческая мысль и которые необходимо различать, несмотря на их постоянную связь и фундаментальное единство: теологию, мифологию, ритуалы, институты, а также то, что, несомненно, так же старо, как самое древнее говорящее общество, - литературу. Исследования старались оставаться в состоянии самокритики, прежние результаты постоянно пересматривались в свете новых открытий. Наконец, после того, как в течение десяти лет исследование сводилось к только что признанной центральной структуре, оно вновь обратилось, используя метод и руководящие концепции, разработанные для этой большой темы, к другим темам более ограниченного масштаба, встретив, например, в теме о богине и ритуалах рассвета в Индии и Риме, возможность восстановить "сравнительную солнечную мифологию", совершенно отличную от старой.

Теперь я оставляю оценку этого долгого труда нескольким книгам. Она запоздала, если говорить обо мне, но преждевременна, если говорить о работе. Начиная с 1938 года, в своих, несомненно, слишком многочисленных работах, но прежде всего в лекциях в Высшей школе, а затем в Коллеж де Франс, я умножал подходы, ретуши, опровержения, подтверждения, а также защиты и контратаки, сохраняя очень приятное ощущение, что материал в моих руках бесконечно податлив и совершенен. Если бы биологические прогнозы, даже оптимистичные, не вынуждали меня к этому, я бы не придавал ему видимость твердости, которую мои младшие братья и сестры - и это к счастью, на что каждый из нас должен

надеяться - скоро опровергнут. Я слишком хорошо понимаю, что в этой и последующих презентациях все еще нуждается в проверке временем. Если читатель иногда раздражается, я прошу его не забывать, в свою защиту, что ни одна из рассматриваемых здесь проблем, за исключением одной - функциональной ценности трех нартских семей, зашедших в тупик с 1930 года, - не была поставлена, не могла быть поставлена тридцать лет назад.

Этот обзор разделен на две серии книг: одна посвящена религиозным и институциональным фактам, другая - литературе. В обеих сериях первая, в частности эта, посвящена центральному вопросу, над которым я работал наиболее постоянно, - идеологии трех функций.

В соответствии с названием, которое трижды давало приют первым этапам исследования (1941-1949), религиозная оценка будет называться "*Юпитер Марс Квириус*", хотя специфически римские факты были исчерпывающе рассмотрены в моей недавней книге "*La Religion romaine archaïque*" (1966). Если бы у меня было время, я бы попытался отдельно для ведических индийцев, для иранцев, для скандинавов сделать то, что я сделал для Рима в этом большом трактате: не только представить то, что каждый из этих народов унаследовал от индоевропейских времен, но и поместить это наследие в религиозное целое, короче говоря, составить историю рассматриваемой религии, в которой сравнительные данные будут использоваться так же, как и уже известные. Но мне придется ограничиться одной книгой, менее насыщенной и менее сбалансированной, предоставив моим преемникам вносить в нее различные коррективы. Кроме того, в назидание студентам я расскажу о ходе исследования, о трудностях, с которыми пришлось столкнуться, о допущенных ошибках и соображениях, которые их исправили.

Литературная оценка идеологии трех функций является предметом этой книги, которая по соображениям удобства была написана раньше других. В эти высокие периоды существовало едва ли две формы литературы, лирическая и повествовательная, и, кроме сказок, последняя может быть достаточно определена - в стихах, прозе или смешанной форме - термином эпос, при том понимании, что эпос полон литературных жанров, рассказа, романа, которые в большей или меньшей степени дифференцируются от него, а также что он находится в постоянной связи, в обоих направлениях, со сказками. Именно об эпосе, понимаемом таким образом, и пойдет речь.

Некоторые из наиболее полезных выражений идеологии трех функций можно найти в эпических произведениях: даже в тех обществах, где она очень рано утратила свою актуальность, она сохраняла достаточный престиж, чтобы поддерживать на протяжении веков героические и иногда очень популярные истории. Три народа особенно широко использовали его: индийцы - в "Махабхарате", римляне - в "истории" своего происхождения, а также в легендах о нартских героях, небольшом народе Северного Кавказа, значение которого продолжает расти во всех формах сравнительного исследования, осетинах, конечных потомках скифов. Эти три области занимают первые три части данной книги, в обратном порядке, в котором они были впервые признаны и исследованы.

Именно в 1929 году мне стало известно о разделении нартских героев на три семьи, теоретическое представление которых, подтвержденное их соответствующими ролями в сказаниях, определяет одну из них по интеллекту, вторую - по физической силе, а третью - по богатству. Поскольку скифы были иранцами, я поспешил отметить (1930), что это деление соответствовало индийской и авестийской концепции трех социальных классов - жреца-ученого, воина, производителя - концепции, о которой свидетельствует легенда о происхождении скифов уже у Геродота. Но использовать эти данные стало возможным лишь

много позже, после публикации большого корпуса нартских легенд, причем не только осетинских, но и соседних народов - абхазов, черкесов, чеченцев, которые заимствовали их у осетин.

В 1938 году, в недели, последовавшие за трифункциональной интерпретацией прекапитолийской триады, я распознал в рассказе о "рождении Рима" из трех уже существовавших компонентов - проторимлян Ромула, этрусков Лукумона, сабинов Тита Татия - второе применение идеологии, которая уже группировала Юпитера, Марса и Квирина во главе пантеона: Ромул, царь, действует в силу своей божественной крови и божественных обещаний, которыми он обладает; Лукумон выступает на его стороне как чистый техник войны; Татий и его сабинянки приносят богатство, *auitas opes*, в общину вместе с женщинами. Затем, в 1939 году, было обнаружено, что война между проторимлянами и сабинами, которая проложила путь к этому счастливому слиянию, является историзированной римской формой традиции, которую скандинавы использовали в мифологии, применяя ее к своим богам: именно после войны, антитетические эпизоды которой имели тот же замысел, что и война Ромула и Татия, Эсиры, боги-маги и воины, и Ваны, богатые и сладострастные боги, объединились, чтобы сформировать полное божественное общество. Предварительное объяснение этого параллелизма было дано еще в 1941 году.

Наконец, в 1947 году мой шведский коллега Стиг Викандер опубликовал на нескольких страницах открытие, имеющее огромное значение для изучения не только литературы, но и религий Индии: боги-отцы Паṇḍавы, то есть пять сводных братьев, которые играют главную роль на протяжении всей "Махабхараты", - это не кто иные, как боги-покровители трех функций в архаичной, почти индоиранской форме ведической религии; Порядок рождения Паṇḍava соответствует иерархическому порядку функций; сыновья во всех обстоятельствах проявляют характер, следуют образу действий своих соответствующих отцов; переноса на парадоксальный тип брака только что признанную индоевропейскую теологию, они имеют между собой только одну жену.

Эти три наблюдения послужили отправной точкой для длительного исследования, которое в предварительном порядке привело к созданию настоящей книги. В каждой области отношения между мифом и эпосом разные, как и возникающие проблемы, представляющие общий интерес. Конечно, не все неясности устранены, но теперь мы знаем, как, с какой целью, с помощью каких процедур был построен сюжет "Махабхараты"; как, из какого материала была выдумана, безусловно, очень далекая от фактов, первобытная история Рима; как, в соответствии с какой очень древней традицией, были задуманы социальные отношения нартских героев. Таким образом, были решены три важные литературные проблемы, первые две из которых были предметом бесконечных споров на протяжении более века, третья - на протяжении пятидесяти лет.

Для "Махабхараты" модель мифической экзегезы, которую М. Модель мифической экзегезы, которую М. Викандер разработал на примере Пахабхараты, была легко распространена на всех значимых героев: общая жена, старший брат, отец и два дяди, двоюродный дед, наставники, сыновья, самые полезные союзники и самые злейшие враги Пахабхараты точно воспроизводят божественные или демонические типы, иногда (отец и дяди; сыновья) теологические структуры, столь же последовательные, как у богов трех функций. Таким образом, это настоящий пантеон - и, как было признано для Pāṇḍava, очень архаичный, если не доведический пантеон - который был перенесен в человеческие образы в результате

операции, столь же тщательной, сколь и изобретательной. Эрудированные, искусные и твердые в своей цели, которую особенно усложнял объем работы, эти старые авторы сумели создать мир людей по образу и подобию мифического мира, в котором сохранились отношения между богами и демонами, чьими воплощениями или детьми являются герои. Но этот мир людей они мобилизовали в сюжете, который, опять же, не является чистой фантазией: Великий кризис, в котором Паңдава, сыновья богов трех функций, с воплощенными богами, которые их поддерживают, против воплощенных демонов, которые являются их злыми кузенами, - это копия, уменьшенная до масштабов династии, космического кризиса - битвы богов и демонов, почти полного уничтожения мира, за которым последует возрождение, - версия которого в Р̥гВеде не сохранилась, но который, за пределами Р̥гВеды, объединяет эсхатологии Ирана и Скандинавии. "На протяжении девятнадцатого века и первой половины ^{двадцатого} люди на Западе задавали себе вопрос: "История или миф? Ответ, безусловно, миф, ловко очеловеченный, если не историзированный, миф, который не оставляет места для "фактов", или, если факты и существовали изначально (битва при Курукшетре; победоносный царь Юдхиṣṭхира...), скрывает их и трансформировала так хорошо, что не осталось ни одного идентифицируемого следа; только позже, через генеалогии, Индия небрежно направила эти события в историю, предложив ученым Европы обманчивый улов, который они не преминули ухватить.

В Риме, как это ни парадоксально, "история" предшествовала эпосу: Энний просто переложил в стихах работу анналистов. Но когда анналисты захотели рассказать о происхождении Рима, первых царях и, прежде всего, о войне между проторимлянами и сабинами, которая, как предполагается, открыла путь к синецизму, то есть к созданию целостного, унитарного общества, как они это сделали? Они действовали не иначе, чем авторы "Махабхараты", с той существенной оговоркой, что они, конечно, не переносили божественные мифы (о Юпитере, Квирине и т. д.) на человеческие события (о Ромуле, Татии и т. д.), а использовали своего рода фольклор, в котором, в том же смысле, что и в теологии, но независимо от нее, то, что содержала трехчастная идеология традиционных уроков и сцен, уже было применено к людям. Продвижение этой части исследования было отмечено долгими дискуссиями, даже полемикой, от которой здесь мало что останется. Они были неизбежны: возможно ли использовать новые, сравнительные, индоевропейские методы, чтобы затронуть римскую историю, даже сомнительного происхождения, не возбудив чувствительности всех тех филологов, археологов и историков, которые, ссорясь между собой, считают себя законными хозяевами предмета? Нападки, даже злобные, были мне полезны. Около десяти лет, после "*Юпитера Марса Квирина*" 1941 года, в "*Рождении Рима*", в "*Юпитере Марсе Квирине IV*", я обременял и компрометировал самые очевидные наблюдения тезисом, который казался мне необходимым следствием, а именно, что первобытное римское общество *действительно* было разделено на функциональные классы и что три ромуланских племени - рамны, луцеры и титиенсы - сначала были, подобно индийским варнам, охарактеризованы, определены каждое одной из трех "функций". Мне потребовалось много времени, за что я прошу прощения, чтобы понять, что сравнительное изучение *легенд* не может дать информацию о таких *фактах*. За последние десять лет или около того это опровержение было завершено, причем в самом широком смысле: Моя работа также не позволяет нам решить, были ли сабины или синеки у истоков Рима; В ней лишь удастся (и это может быть полезным тормозом для гордой свободы археологов и историков) показать, что рассказ, который мы читаем об этом синецизме, с ролями, которые он приписывает соответственно проторимлянам, сабинам и, в версии трех рас, спутникам Лукумона, может быть полностью, структурно и детально, объяснен идеологией трех функций

и скандинавской параллелью; Он также показывает (и это представляет интерес для историка религии), что анналисты и, вплоть до эпохи Августа, поэты, которые были их учениками, полностью осознавали двойственную природу действия, двойственный характер действующих лиц, как этнический, так и функциональный. Результатом синекдизма стало создание общества, получившего особое обещание от величайшего бога и полного доблести, т.е. "иовийского" и "военного", у Ромула и его спутников, возможно, усиленного военным Лукумоном, но также богатого и плодородного, "квиринского", у сабинян. Все, что я говорю о Рамнах, Лукерьях и Титиенсах, - это то, что анналисты и их продолжатели, похоже, считали их "функциональными" в той же мере, что и этнические группы, из которых, по их словам, они происходили, возможно, безосновательно, возможно, просто в силу логики повествования.

Однако в Риме эпос, в самом точном, гомеровском смысле этого слова, отомстил "истории". В последней главе второй части этой книги показано, как Вергилий, описывая в последних шести песнях *"Энеиды"* расселение троянцев в Лациуме, превратил войну, которую вел благочестивый Эней, усиленный этрусским контингентом Тархона, против крестьян богатого Латина, а затем синекдизм, завершивший эту войну, в образ "трехчастного рождения Рима" и как для каждого из участников воображаемой им драмы - троянцев, этрусков и латинян; Эней, Тархон и Латин - он точно передал функциональное значение, которое анналисты придавали каждому из этнических компонентов Рима. Осознание этой цели помогает нам понять изменения, внесенные Вергилием в вульгату троянской легенды, особенно в отношении роли этрусков и характера царя Лаврентия.

Сборник легенд, составляющих нартский эпос на Кавказе, относится к другому типу, по крайней мере, по внешнему виду. Когда он впервые стал известен в середине XIX века, он принадлежал к народной литературе и хранился в репертуаре крестьян, специализирующихся на памяти. И так, несомненно, было на протяжении веков, и даже в основе традиции, судя по удивительной сохранности черт нравов, известных греческим и латинским авторам еще со скифских времен. Но трудно поверить, что не было авторов в самом обычном смысле этого слова, которые осознавали, что и как они создают: если мы обречены игнорировать эти истоки, слово "популярная литература" не должно вводить в заблуждение. Не больше, чем в Риме, здесь, похоже, не было массового переноса уже существовавшей мифологии в эпические эпизоды, хотя герой вроде Батраза и присвоил себе особенности скифского Ареса; но идеология трех функций, которая была у скифов общей с их иранскими братьями и индийскими кузенами, остается четко прослеживаемой в нартском эпосе. И это удивительно. Даже у скифов, судя по Геродоту и Лукиану, "три функции", присутствующие в легенде об их происхождении, не определяли социальную организацию; тем более они не определяли ее у их потомков - алан, от которых произошли осетины. И все же, спустя две тысячи лет, не только в рамках трех функционально определенных семей, но и в ряде эпизодов, которые, казалось бы, не имеют другой роли, нартский эпос демонстрирует трехчастную структуру, систематически подчеркивая особенности, иногда дифференцированные преимущества и недостатки каждой из трех функций: В легенде о трех сокровищах предков, в легенде о войне между родом Фортов и родом Богачей, в легенде о трех браках вождя Фортов есть элементы достаточно полного пособия по индоиранской, индоевропейской идеологии трех функций. Такое ясное сохранение в литературе идеологии, столь долгое время чуждой социальной практике, - явление, над которым могут с пользой поразмышлять социологи, да и латинисты тоже. Тем более примечательно, что ни у одного из неиндоевропейских народов Кавказа, соседей

осетин, воспринявших нартский эпос, трехчленная структура не сохранилась ни в качестве основы для героического коллектива, ни в эпизодах, специально предназначенных для раскрытия ее внутренней сущности. До Октябрьской революции эти разные народы имели феодальную организацию, очень близкую к осетинской, которая сама уже была, кажется, скифской, известной Лукиану, но их далекие предки, в отличие от осетин, никогда не исповедовали идеологию трех функций: не это ли отличие в своеобразной наследственности сделало их устойчивыми к наиболее индоевропейской части нартского эпоса?

После этих трех основных таблиц в четвертом разделе кратко описывается менее известное использование троичной идеологии другими индоевропейскими народами - греками, кельтами, германцами, даже славянами - либо в их собственных эпических повествованиях, либо в романах, неотделимых от эпоса.

Везде исследование продвигается через объяснение текстов, которые мы хотели бы привести в соответствие с моделью, предложенной Марселем Гране тридцать лет назад. Средства объяснения, очевидно, различны, когда речь идет об осетинских народных документах и о научных трудах Индии или Рима; различны даже когда речь идет о Махабхарате, огромном тексте, без истории и почти без контекста, и о Проперции или Вергилии, в целом просвещенных, а иногда и затемненных более чем четырьмя веками научных исследований. Однако везде, даже в случае с фольклором, работа задумана как филологическая, но открытая филология, которая ни в коем случае не отвергает никаких средств познания. Иными словами, здесь нет места прискорбной оппозиции между "отдельным" и "сопоставленным".

Помимо освещения некоторых великих литературных достижений человечества, которыми может насладиться любой честный человек, эти исследования представляют более технический интерес для исследователей индоевропейцев. В них выделяются два типа сравнительных фактов: с одной стороны - но здесь в небольшом количестве - они раскрывают драматические схемы, используемые то в мифологии, то в эпосе или истории, пополняемые из поколения в поколение с помощью современного материала, но прочно сохраняющиеся через эти омоложения; таковы, в конце первой части, схема, общая для скандинавской эсхатологии, и переложение Махабхараты; во второй - схема сложного устройства полного тройственного общества, применяемая то к миру богов, то к миру людей индийцами, римлянами, скандинавами, ирландцами; в третьей - схема атрибуции талисманов или сокровищ, соответствующих трем функциям. С другой стороны, помимо конкретных выражений, некоторые из которых можно отнести к общим предкам, но большинство было придумано в каждом обществе после "рассеяния", они развивают и углубляют философию - ибо эти размышления старых мыслителей заслуживают такого названия не меньше, чем рассуждения досократиков о стихиях, о любви и ненависти, - которую концепция трех функций составляла для индоевропейцев и продолжала составлять для их различных наследников в течение более или менее длительного времени. В этом отношении эпосы, как и теологии, полны уроков, на которые мы будем указывать в ходе нашего анализа.

Как после очередного *"Юпитера Марса Квирина"* в одной или двух книгах будут рассмотрены другие разделы теологии и мифологии, в частности проблемы суверенитета и суверенных богов, так и в двух последующих томах *"Мифа и эпоса"* будут собраны сравнительные исследования, более ограниченные по своему предмету и ставящие новые

типы проблем, такие как формы и последствия греха, а также типы виновного бога или героя на различных функциональных уровнях.

Как и в *"La Religion romaine archaïque"*, я сократил обсуждение до самого необходимого, даже ограничив его самыми последними публикациями на . Это не означает, что я отказался от более обширных исследований, но я выделил их для нескольких критических книг, которые я намерен написать в ближайшие годы. Так, во второй части мне очень часто приходилось бы ставить под сомнение постулаты, процедуры демонстрации, результаты *"Эссе о происхождении Рима, затем Вергилия и происхождении Остии"*; но будет и более поучительно, и более справедливо рассмотреть работу М. Андре Пиганиоля и работу М. Андре Пиганиоля в целом. Но будет и более поучительно, и более справедливо рассмотреть работу Андре Пиганиоля и Жерома Каркопино в целом: я сделаю это в книге об "истории истории римского происхождения", которую я анонсировал, когда опубликовал *La Religion romaine archaïque*. Подобная книга будет посвящена рассмотрению последних исследований по ряду эпосов: взгляды Луи Рену на соотношение ведийской и эпической мифологии, Эдмона Фараля и некоторых других на артурианский цикл, Андре Мазона на русский эпос, былины и "Дитя Игоря", Е.М. Мелетинского и других российских и кавказских ученых на нартский эпос дадут полезную пищу для размышлений.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

ТРЕХСТОРОННЯЯ ИДЕОЛОГИЯ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

В 1938 году Жорж Дюмезиль опубликовал в журнале *Revue de l'histoire des religions* основополагающую статью под названием *"La préhistoire des flamines majeurs"* ("Предыстория больших пламен"), в которой он заявил, что тройственность, признанная еще в 1930 году у индоиранцев, была обнаружена и у западных индоевропейцев, а значит, являлась результатом общего прототипа. Отныне его имя будет неразрывно связано с этим открытием, которое должно было иметь гораздо более далеко идущие последствия, чем мог себе представить его автор. В последующие десятилетия он не переставал проверять его и распространять на различные сектора индоевропейской мифологии: все индоевропейские "провинции", от Ирландии до Индии и от Скандинавии до Рима, были изучены с точки зрения их пантеонов, ритуалов, социальной организации, эпосов и т. д. Результаты этого географического исследования будут подробно описаны в третьей части. С "функциональной" точки зрения Дюмезиль попытается прояснить взаимозависимые отношения между тремя функциями и внутреннюю организацию каждой из них.

Серия *Jupiter Mars Quirinus* отвечает первой задаче. Название указывает не столько на Рим, сколько на образцовую триаду, взятую в качестве эмблемы трифункциональности. Книга *"Юпитер Марс Квиринос"*, опубликованная в 1941 году, представляет собой общий рассказ об индоевропейской концепции общества: касты в Древней Индии, социальные классы в авестийском Иране, социальные функции у скифов. Начиная с и далее, вопреки утверждениям многих оппонентов, утверждая, что "три великие провинции индоиранского

мира знают принцип социального деления на жрецов, воинов, скотоводов и земледельцев", он тут же добавляет, что этот принцип не обязательно ведет к социальной практике.

Индия - единственная страна, которая действительно основывает на нем свою социальную организацию. Но даже в этом случае, судя по всему, это затвердевание не произошло до начала истории. Иран, известный грекам и римлянам, действительно имел во главе мощный жреческий корпус, но остальные члены общества, похоже, не превратились в касты или даже четко определенные классы. В авестийских книгах стихи, в которых говорится о трехчастности, производят впечатление скорее риторических формул, чем ссылок на живой механизм [...]. [Среди скифов] классы, похоже, не играли в реальной жизни большей роли, чем в Иране.

В Риме "рексы, фламинги и их иерархия были сведены к минимуму и окаменели очень рано", в то время как кельтское общество было ближе к индийской модели. Таким образом, мы видим появление того, что будет постоянно повторяться снова и снова против критиков, желающих свести новую сравнительную мифологию к упрощенной и удушающей схеме:

Эти различия в социальной организации [...] столь же ценны, как и сходства: они помогают нам понять, в общих чертах, как два родственных, а затем отдельных общества, подверженных разным влияниям и столкнувшихся с разными судьбами, одновременно сохраняли и возрождали общую доисторическую традицию.

Книга *"Рождение Рима" (Jupiter Mars Quirinus II)* была опубликована в 1944 году. Как следует из названия, книга продолжает историю основания Урб, изложенную в *"Юпитере Марсе Квирине"*. Этот вопрос вызвал жаркие споры среди латинистов, которые пытались провести различие между легендой и историей. Доминирующая интерпретация подчеркивала слияние различных этнических групп, которое должно было привести к синекризму (учредительному договору), или союзу социальных компонентов. В 1940 году Дюмезиль сместил объяснение в сторону одной лишь мифологии: Основываясь на тексте Проперция, он утверждал, что описание и характеристика трех первобытных племен Рима "прекрасно определяет три индоевропейские социальные функции" и что война между латинами и сабинами является типичным примером учредительной войны, другие иллюстрации которой можно найти в германской мифологии (война Эзира и Ванира), индийской мифологии (ссора Индры и Ачвина) и кельтской мифологии (ссора между Туатха Дак Дананн и Фомором). Такое чисто легендарное прочтение фактически поставило бы под сомнение все принятые до сих пор интерпретации, чего не могли допустить латинисты, в частности Андре Пиганьоль и Жером Каркопино, которые в то время были всемогущи. Поэтому Дюмезиль считал необходимым, перед лицом крайне ожесточенной критики, вновь взяться за дело на чисто римском уровне: "За исключением краткого случайного развития, аргумент почти полностью игнорирует сравнительные данные. Разумеется, я не склонен уменьшать их роль, которая была и остается фундаментальной, хотя бы в виде изобретения. Но у меня почти не было бы неримских индоевропейских элементов, чтобы добавить к досюе, и, прежде всего, поскольку я спорил на этот раз против специалистов по римским вопросам, казалось более элегантно, более спортивным и более решающим (в случае победы!) взять оружие только из того арсенала, из которого черпали и мои оппоненты".

Книга *"Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus III)"*, опубликованная в 1945 году, посвящена параллельной, но совершенно иной теме - формированию зороастрийской теологии. В Иране древняя политеистическая теология, заимствованная непосредственно от индоевропейцев, в период с ^хпо VII (?) век уступила место единому богу, великому богу Ахура-Мазде. *Априори* от древнего трифункционального пантеона ничего не осталось. Но

Дюмезиль показывает, что под великим богом существовал ряд сущностей, "благодетельных бессмертных" (*Amēsha Spānta*), которые воспроизводили древнюю трифункциональную теологию. Однако есть одна сложность: если первая сущность, безусловно, соответствует первой функции, две последующие - второй, а две последние - третьей, то с четвертой возникает проблема: ее служение выходит за строгие рамки третьей функции. Лишь немного позже эта проблема была решена путем сравнения с богиней Сарасвати и индийской Анахитой. Третья функция, наряду с конкретными богами, включает в себя трехвалентную богиню, чей пост выходит за рамки первых двух функций.

Этот результат изложен в книге "*Тарпея*", опубликованной в 1947 году. Хотя эта книга по своей тематике входит в серию "*Римские мифы*", она также является продолжением книги "*Юпитер Марс Квиринос*", "то есть о трехчастной концепции мира и общества, которую древнейшие римляне получили от своих индоевропейских предков". Первые два очерка посвящены теологии, а остальные - "эпосу, героям и "истории": иными словами, усилия по интерпретации, которые мы прилагаем к римским фактам, осуществляются здесь в двух параллельных и взаимозависимых плоскостях, на которых действует любая идеология".

Книга "*Jupiter Mars Quirinus IV*", опубликованная в 1948 году, не имеет собственного названия, только подзаголовок: "Explication de textes" ("Объяснение текстов"). После нескольких лет поисков Жорж Дюмезиль предпринял "вторую работу", состоящую в "пересмотре, то есть проверке, анализе, исправлении, а также завершении" двух досье: индийского и римского, которые вызвали много трудностей и подверглись большой критике: о функциональной ценности первобытных племен Рима. Это была последняя попытка найти социальное применение трипартизма в Риме. Позже Дюмезиль признал, что презентация 1948 года "умножила гипотезы" и завела в тупик. Не отказываясь от идеи, в пользу которой, по его мнению, были веские основания (в частности, символические цвета, придаваемые племенам), он оставил досье в прежнем виде.

Более четко осознав правила и ограничения сравнительного метода, разработанного с 1938 года, я, осмелюсь сказать, избавился от этой проблемы. Индоевропейские сравнения позволяют нам распознать и изучить архаичную идеологию в Риме; они не позволяют нам реконструировать факты, ни исторические, ни даже институциональные. Более того, несомненно, что люди, которые в IV - начале III века писали историю престижного происхождения Рима, уже мало что знали о событиях и организации доэтрусского Рима, и именно эта скудость информации позволила им составить свою картину с помощью легенд, выражающих старую политико-религиозную доктрину о трех функциях, которая, как это часто бывает, продолжала навязываться людям, несмотря на то, что она была почти полностью исключена из текущих событий. Поэтому бесполезно пытаться через эти легенды, маскирующиеся под историю, обнаружить реальные истоки, которые они даже не приукрашивают. Сравнительному историку не нужно добавлять новые гипотезы о фактах ко всем уже накопленным недоказуемым.

Книга *Les Dieux des Germains* (1958) представляет более удовлетворительную картину трех функций, чем та, что была набросана почти двадцатью годами ранее в *Mythes et dieux des Germains* (1939), написанной до открытия 1938 года и переработанной после. Помимо монографического аспекта, она показывает индоевропейский характер эсхатологии, которая была недостаточно прояснена в "*Локи*" (1948): скандинавские и осетинские случаи могут быть согласованы с их индийскими аналогами (хотя ведическая теология не содержит "мировой драмы", "обновления мира", мы находим их в "Махабхарате") и Ираном.

В то же время в многочисленных статьях можно найти применение трифункциональности в самых разных областях. Здесь Дюмезиль получил поддержку от ряда исследователей, работавших в том же направлении, что и он: Люсьен Гершель, его самый старший ученик, изучал юридические методы, которые Дюмезиль вновь рассмотрит в книге *"Индоевропейские мари"* (1979); Эмиль Бенвенист изучал медицину; голландский ученый Ян де Врис открыл путь к символизму цветов...

Внутреннее" изучение каждой функции логически начинается с первой. Это уже было признано (независимо от трехсторонней структуры) рядом пионеров: в конце ^{xix}века индианист Абель Берганье предложил термин "суверенные боги", который позже принял Дюмезиль. В своих работах до 1938 года, в частности *"Уранос-Варуна"* (1934) и *"Фламен-Брахман"* (1935), Берганье оставался, по его словам, "на обломках королевской идеологии". Поэтому в 1940 году он смог представить картину первой функции с *Митрой-Варуной*. Как и *"Юпитер Марс Квирунус"*, это название не отсылает к конкретной "провинции" (в данном случае - Индии), но призвано подчеркнуть двуединую, магическую и юридическую сущность первой функции. Эта книга была пересмотрена в 1948 году. Наряду с двумя великими богами-суверенами существовали и другие боги-суверены, известные как "малые" боги (которые ошибочный переводчик перевел на русский язык как : *dieux n'ayant pas atteint leur majorité*), постепенно будут признаны в статьях *Le Troisième Souverain* (1949) об Иране, *Les Dieux des Indo-Européens* (1952) об Индии и Риме; их перенос в скандинавскую мифологию, с "сыновьями Оддинна", будет прояснен лишь много позже (в статьях, перепечатанных в *Gods of the Ancient Northmen*, 1973). Особый аспект первой функции, избрания, которая у всех индоевропейских народов представляет собой способ доступа к царской власти "одновременно с наследственностью, а иногда и в сочетании с ней", изучается в работе *Servius and Fortune* (1943).

Вторая функция, более сложная для понимания, становится ясной лишь постепенно. В первой книге, посвященной этой теме, *"Гораций и куриалы"* (*Horace et les Curiaces*), опубликованной в 1942 году, освещается аспект, значение которого будет расти в последующих исследованиях, - три греха воина: герой совершает три проступка, которые организованы в трифункциональном режиме. Этот эквивалент был сразу же признан в Индии. Позже он был признан в Греции, с тремя грехами Геракла, и у скифов. Но прошли годы и несколько подготовительных статей, прежде чем была предложена общая картина второй функции. Этой статьёй стали *"Аспекты боевой функции у индоевропейцев"* (*Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*), опубликованные в 1956 году.

Третья функция, по своей природе полиморфная, должна была еще больше сопротивляться всем попыткам систематизации. В книге *"Servius et la fortune"* будут подробно описаны обряды и мифы, связанные с социальным продвижением, а в различных статьях будут рассмотрены боги третьей функции и их талисманы. Но синтез, объявленный в 1952 году, так и не наступил.

Когда в конце 1950-х годов пришло время подводить итоги, Дюмезиль взялся за составление "упорядоченной таблицы" результатов исследования. Первая серия запланированных таким образом книг должна была охватить всю трифункциональную теологию.

Своего рода курс трифункциональной теологии, проиллюстрированный мифами и ритуалами, должен был показать, как сравнение можно проследить до общего доисторического прототипа, а затем, обратным движением, которое не является порочным кругом, определить эволюции или перевороты, которые должны быть допущены, чтобы

объяснить на основе этого прототипа непосредственно засвидетельствованные теологии, которые позволили воссоздать его. Сохраняя, возможно, из суеверия, некоторые из названий моих ранних эссе (1940, 1941), я намеревался доверить окончательному варианту "*Юпитера Марса Квирина*" панорамный обзор трех функций; затем, в переделанном "*Мумпа-Варума*", анализ первой; наконец, в новом издании "*Aspects de la fonction guerrière*" - иллюстрацию второй. Что касается третьего, по своей природе восставшего против систематизации, то ему суждено было удовлетвориться, после пересмотра и с комментариями, коллекцией статей, разбросанных в течение многих лет по журналам и *Mélanges*.

Эта амбициозная программа была реализована лишь частично. Вторую функцию лучше всего выполнила книга *Heur et Malheur du guerrier*, опубликованная в 1969 году и переработанная в 1985 году. Первой функции придется довольствоваться гораздо более скромной оценкой, чем та, которую предполагал *Mumpa-Варуна: Les Dieux souverains des Indo-Européens* (1977), в которой "восточные факты" взяты *ab ovo*, тогда как существование *La Religion romaine archaïque* (1966 и 1974) и *Gods of the Ancient Northmen* (1973) позволило "облегчить" "западные факты". Что касается третьей функции, вновь отстающей, то она не будет рассматриваться. В 1982 году Дюмезиль поручил эту задачу своим преемникам.

Подумайте еще раз о том, что в огромном разнообразии третьей функции (процветание...) составляет единство столь многих аспектов. Это не, как часто возражали со времен Андре Пиганьоля, "всеобъемлющее понятие", призванное вместить все, что не может быть сведено к двум высшим функциям, но понятия, которые тесно связаны, обуславливают и вызывают друг друга. Это также не вопрос теории, *априори*, а наблюдение: такие боги, как Фрейр, Квин, Асвины и т. д., синтетически выделяют три или четыре аспекта третьей функции и, благодаря своим связям с другими богами, еще другие аспекты.

В предисловии к последнему изданию "*Heur et malheur du guerrier*", вышедшему ровно за год до его смерти, он дает окончательный отчет об этом расследовании, которое он неустанно вел на протяжении почти пятидесяти лет.

Уже в 1938 году, после того как был признан общий индоевропейский характер идеологической основы трех функций - управления священным, власти и закона; физической силы; изобилия и плодородия - было предпринято сравнительное исследование внутренней экономики теологических и мифических выражений каждой из этих функций у различных народов семьи. Результаты оказались неравномерными.

Что касается первого, тесно связанного с людьми знания и власти, жрецами и вождями, то очень быстро удалось получить простую и полностью последовательную картину, которую Ведическая Индия, контролируемая Ираном, представляет собой хорошо сохранившийся теологический пример с ее Вару и Митрой, и которую Рим оставил очень полный отчет в "истории" двух своих основателей, Ромула и Нумы. Скандинавия и Ирландия с их специфическим развитием подтвердили эту первую точку зрения. Затем, наряду с двумя основными аспектами и персонажами суверенитета, мы выделили службы и фигуры второстепенных богов-суверенов, которые у индоиранцев, римлян и скандинавов представлены в различных "реализациях", но все с одним и тем же значением. Хотя многие моменты требуют более пристального изучения, кажется, что к этим основным положениям уже нечего добавить.

И наоборот, одной из наиболее заметных характеристик третьей функции является ее раздробленность на множество провинций, границы которых неточны: плодородие, изобилие людей (масса) и товаров (богатство), пища, здоровье, мир, удовольствие и т. д. -

понятия, обуславливающие друг друга, перетекающие друг в друга по тысяче капилляров, без возможности определить простой порядок производных между ними. Другая особенность той же функции - ее тесная связь с географической, топографической и этнической основой каждого конкретного общества, с формой и изменчивыми органами каждой экономики. Таким образом, хотя сравнение богов или героев-близнецов, наименее вовлеченных в детали *реалий*, позволило выявить определенное количество черт и тем, общих для нескольких индоевропейских народов, общей структуры пока не возникло, и сомнительно, что она будет обнаружена в будущем.

Вторая функция - сила, и прежде всего, конечно, применение силы в бою, - не такая уж безнадежная тема для компаративиста, но она не была так полно систематизирована у различных индоевропейских народов, как религиозный и правовой суверенитет: либо потому, что мыслители и богословы, ответственные за идеологию, не так тщательно размышляли о деятельности, которая им не принадлежала, либо потому, что реалии, не почвы, а событий, мешали теории. Таким образом, сравнение здесь выявило не столько *структуру*, сколько *аспекты*, не все из которых являются последовательными. Но для каждого из этих аспектов, взятых в отдельности, сети точных и сложных соответствий между Индией (чаще всего индоиранцами) и Римом или германским миром свидетельствуют об их древности.

Не появилась "окончательная" панорамная карта *Юпитер-Марс-Квиринос*. Во введении к "*Суверенным богам*" дается краткое резюме индоиранских богов трех функций, и это все. Поэтому единственным доступным синтезом является "*Тройная идеология индоевропейцев*".

Опубликованная в 1958 году, эта работа должна была "предоставить читателям, которые уже были информированы, первоначальный - и предварительный - синтез, не просто расположение, а уточнение, с взаимной и общей коррекцией, которую только общий взгляд может наложить на частичные результаты". Несмотря на несколько просьб, Дюмезиль всегда отказывался переиздавать книгу. Причины этого он объяснил в 1980 году:

Это лишь предварительное резюме, призванное указать дату и помочь читателю найти путь в моем маленьком лабиринте. История, лежащая в основе этой книги, весьма забавна. Немецкое издательство Rohwolt заказало краткий обзор моих исследований для своего популярного сборника. Видимо, по рекомендации "просвещенного ума". Но когда они получили мой текст, то в ужасе отпрянули. Несомненно, за это время они проконсультировались с менее просвещенным филологом! Когда рукопись была готова, я предложил ее своему другу Марселю Ренару, чья "коллекция Латомуса" всегда с радостью принимала новые работы. Книга была полезна в свое время, но она слишком сжата (Ровольт задал мне узкие рамки) и в то же время слишком фрагментарна, напоминает катехизис. И главное, с тех пор в моей работе произошло несколько изменений и множество дополнений. Так что мне пришлось бы начинать все заново. Стоит ли это делать? Я считаю, что лучше дать исследованиям развиваться, не прерывая их отчетами, которые сразу же устаревают или, по некоторым пунктам, уже устарели. Через двадцать пять или тридцать лет вы увидите, что из всего этого получится.

Однако именно эта книга, лишенная предисловия и библиографии, переиздается здесь, и оправдать такой выбор, который Дюмезиль, несомненно, не одобрил бы (даже если перепечатка текста в сборнике не имеет того же значения, что переиздание), - задача не из легких. Но необходимость помочь читателю найти путь в дюмезильевском лабиринте сейчас еще более актуальна, чем в 1958 году, ведь за три десятилетия лабиринт пополнился внушительным количеством дополнительных фрагментов! Однако они не ставят под

сомнение общую архитектуру (не смеем сказать - структуру) здания: "изменения" касаются деталей или вносят нюансы, а "дополнения" органично вписываются в предложенную сетку. *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* остается вполне пригодной для использования и достаточно полной, чтобы дать точное представление о работе. В любом случае, это обязательное издание, поскольку Дюмезиль так и не заменил его, а из последующих "оценок" невозможно извлечь тексты, достаточно синтетические, чтобы включить их в этот сборник.

Три главы, составляющие "*Трехстороннюю идеологию*", воспроизводятся полностью, без каких-либо изменений, за исключением перевода на французский язык английской цитаты и включения сводных таблиц, заимствованных из других книг. Было бы безрассудно пытаться "улучшить" текст примечаниями или библиографическими ссылками, которые были бы либо неполными и неточными, либо слишком обильными. Я сделал исключение из этого правила только в двух случаях, когда сам Дюмезиль ссылался на более поздние публикации.

Глава II

Три социальные и космические функции

1. *Социальные классы в Индии.* - Одной из наиболее поразительных особенностей постгведических индийских обществ является их систематическое деление на четыре "класса" - санскрит говорит: на четыре "цвета", *varṇa* - из которых первые три, хотя и неравные, являются чистыми, потому что правильно арья, тогда как четвертый, сформированный, несомненно, в первую очередь из побежденных арья, отрезан от трех других и, по природе своей, непоправимо запятнан. Эта четвертая, неоднородная группа не будет здесь обсуждаться.

Обязанности каждого из трех классов арьев служат их определением: *brāhmaṇa*, жрецы, изучают и преподают священную науку и совершают жертвоприношения; *kṣatriya* (или *rājanya*), воины, защищают народ своей силой и своим оружием; на долю *vaiśya* выпадает разведение и пахота, торговля и вообще производство материальных благ. Таким образом, формируется целостное и гармоничное общество, во главе которого стоит особая фигура - царь, *rājan*, сам в целом происходящий от второго уровня, но качественно от него отличающийся.

Эти функциональные, иерархические группы в принципе замкнуты сами на себя посредством наследственности, эндогамии и строгого кодекса запретов. В этой классической форме нет сомнений, что система является чисто индийским творением, предшествующим основной части "Ригведы"; названия классов четко упоминаются только в гимне жертвоприношения Первочеловека, в десятой книге сборника, который так отличается от всех остальных. Но такое творение не возникло из ничего; это было лишь закрепление уже существовавшей доктрины и, несомненно, уже существовавшей социальной практики. В 1940 году индийский ученый В.М. Апте сделал наглядную подборку текстов из первых девяти книг Ргведы (в частности, VIII, 35, 16-18), которые доказывают, что со времен написания этих гимнов общество считалось состоящим из жрецов, воинов, пастухов и т. д., хотя эти группы еще не назывались таковыми, хотя эти группы еще не назывались именами *brāhmaṇa*, *kṣatriya* и *vaiśya*, абстрактные существительные, имена понятий, от которых эти имена людей просто производны, уже были составлены в

иерархическую систему, определяющую принципы этих трех видов деятельности по принципу распределения: *bráhman* (средний род) "наука и использование мистических соотношений между частями реальности, видимыми или невидимыми", *kṣatrá* "власть", *viś* оба "крестьянство", "организованная среда обитания" (слово связано с латинским *uīcus*,

греческим (Ϝ) *οἶχος*) и, во множественном числе, *viśah*, "весь народ в его социальных и локальных группах". Невозможно определить, в какой степени практика соответствовала этой теоретической структуре: не существовало ли более или менее значительной части общества, которая, недифференцированная или иным образом классифицированная, избежала этого разделения на три части? Не была ли вероятная наследственность внутри каждого класса скорректирована более гибкой брачной системой и возможностями продвижения по службе? К сожалению, нам доступна только теория.

2. *Авестийские социальные классы*. - В течение четверти века, подтверждая взгляды Ф. Шпигеля, Эмиль Бенвенист и я утверждали, что, по крайней мере, в этой идеологической форме, социальная тройственность была уже данностью до разделения "индоиранцев" на индийцев, с одной стороны, и иранцев - с другой. В нескольких отрывках Авесты в качестве составляющих общества упоминаются группы людей или классы (также обозначаемые словом, обозначающим цвет, *pištra*), жрецы, *āθaurvan*, *āθravan* (ср. один из ведийских

жрецов, *átharvan*), воины, *raθaē.štar* ("возничие на колесницах", ср. вед. *rathe-ṣṭhā*), эпитет бога-воина Индры) и земледельцы, *vāstryō.fšuyant*. В одном авестийском отрывке и более последовательно в пехлевийских текстах в качестве четвертого термина в нижней части этой иерархии фигурируют ремесленники, *hūiti*, которых многие признаки (в частности, тот факт, что *тройные* группы понятий иногда неловко соотносятся с *четырьмя* классами: например, SBE, V, p. 357) побуждают нас рассматривать как добавление к древней троичной системе. Уже в ^xвеке н. э. персидский поэт Фирдоуси, верный свидетель традиции, рассказывает о том, как сказочный царь Йамшед (Йима Хшаэта из Авесты) ввел эти классы в иерархическую систему: сначала он отделил **asravān* от остального народа, "выделив им горы, чтобы они совершали там поклонение, посвящали себя богослужению и стояли перед светлой обителью"; **arteštar*, которые были помещены на другой стороне, "сражаются, как львы, блистают во главе армий и провинций, и через них защищается царский трон, через них поддерживается слава доблести"; Что касается **vāstryōš*, третьего класса, то "они сами пашут, сажают и собирают урожай; в том, что они едят, их никто не упрекает; они не крепостные, хотя и одеты в лохмотья, и их уши глухи к клевете".

В отличие от Индии, иранские общества не превратили эту концепцию в кастовую систему: она, похоже, осталась моделью, идеалом, а также удобным средством анализа и изложения сути социальных вопросов. С точки зрения идеологии, на которой мы стоим, этого достаточно.

3. *Легенда о происхождении скифов*. - В том же смысле свидетельствует и аберрантная ветвь иранской семьи, очень важная потому, что она развивалась не в Иране, а к северу от Черного моря, вне сферы влияния империй, иранских или других, сменявших друг друга на Ближнем Востоке: Это скифы, чьи обычаи и несколько легенд известны нам благодаря Геродоту и нескольким другим античным авторам, а язык и традиции которых до сих пор сохранил небольшой, самобытный и жизнелюбивый народ центрального Кавказа - осетины. Согласно

Геродоту (IV, 5-6), скифы рассказывали о происхождении своего народа следующим образом:

Первого человека, появившегося в их доселе пустынной земле, звали Таргитаос, который, по преданию, был сыном Зевса и дочерью реки Бористен (нынешний Днепр)... У него самого было три сына: Липоксаис (*вариант* Нитоксаис), Арпоксаис и, наконец, Колаксаис. Когда они были еще живы, с неба на землю Скифии упали золотые предметы: плуг, ярмо, топор, чаша, ῥοτρόν τε καὶ ζυγόν καὶ σάγαριν καὶ φιάλην. При виде этого старший поспешил взять их, но когда он подошел, золото начало гореть. Он удалился, а второй пошел дальше, но без особого успеха. Когда первые двое отказались от горящего золота, появился третий, и золото погасло. Он забрал его с собой, и два его брата, увидев этот знак, отказались от всего царства в пользу своего младшего брата. От Липоксаиса родились те из скифов, которые называются племенем (греч. γένος) аухатаев; от Арпоксаиса - те, которые называются катиарои и траспии (*варианты* Trapies, Trapioi), и от последнего, от царя, те, которые называются паралатаи; но все вместе называются скотами, по имени их царя.

Теперь мне кажется несомненным, что вместе с Эмилем Бенвенистом мы должны переводить γένος как "племя": у скифов четыре племени, одно из которых - главное. Но все они имеют одну и ту же структуру, реальную или идеальную: Действительно, ясно, что эти четыре предмета относятся к трем видам социальной деятельности индийцев и "иранцев Ирана"; плуг с ярмом (Бенвенист примирил авестийское соединение, которое аналогичным образом ассоциирует эти две части пахотного механизма) вызывает сельское хозяйство; Топор, наряду с луком, был национальным оружием скифов; и другие скифские традиции, сохраненные Геродотом, а также аналогия с известными индоиранскими событиями, позволяют предположить, что чаша была инструментом и символом культурных подношений и священного питья. Очень отчетливая форма, которую Квинт-Курс (VII, 8, 18-19) придает традиции, подтверждает эту функциональную экзегезу; он говорит скифским послам, которые пытаются отговорить Александра Македонского от нападения на них: "Знайте, что мы получили дары: ярмо волов, плуг, копье, стрелу и кубок (*iugum boum, aratrum, hasta, sagitta et patera*). Мы используем их с нашими друзьями и против наших врагов. Другим мы отдаем плоды земли, которые приносит нам работа волов; с ними мы также подносим богам вино; что касается наших врагов, то мы нападаем на них издали с помощью стрелы, а вблизи - с помощью копья".

4. *Семьи нартских героев*. - Интересно, что эта идеологическая структура общества сохранилась в народном эпосе современных осетин, который записывался фрагментарно, но во многих вариантах, на протяжении почти столетия, и который пятнадцать лет назад в рамках крупного российско-осетинского фольклорного проекта был систематически собран. Осетины знают, что их герои древности, нарты, по сути, делились на три рода:

Бориатæ, говорится в предании, опубликованном С. Тугановым в 1925 году, были богаты стадами; Алæгатæ были сильны умом; Иксæртæгкатæ отличались героизмом и силой, были сильны своими мужчинами.

Детализация историй, сопоставляющих или противопоставляющих эти две семьи, особенно в большом сборнике 1940-х годов, полностью подтверждает эти определения.

Интеллектуальный" характер Алæгатæ приобретает архаическую форму; они фигурируют лишь в одном, но частом обстоятельстве: именно в их доме происходят торжественные попойки нартов, где творятся чудеса с волшебным кубком - "Открывателем нартов". Что касается Æxsærtægkatæ, которые действительно являются великими воинами, то

примечательно, что их название происходит от существительного *æxsar(t)* "храбрость", которое, с фонетическими изменениями, ожидаемыми в скифских языках, является тем же словом, что и санскритское *kṣatrā*, техническое название, как мы видели, принципа класса воинов. И Бор(и)атæ, особенно главный из них, Бурæфærныг, постоянно, карикатурно, являются богатыми, со всеми рисками и недостатками богатства, и, кроме того, в отличие от немногих *Æxsærtægkatæ*, они представляют собой массу мужчин.

5. *Индоевропейцы и социальная тройственность*. - Признанная таким образом общей индоиранской, эта трехчленная доктрина социальной жизни стала отправной точкой исследования, которое, продолжавшееся почти двадцать лет, привело к двум взаимодополняющим результатам, которые можно резюмировать следующим образом: 1°) кроме индоиранцев, индоевропейские народы, известные с ранних времен, либо действительно практиковали деление такого типа, либо в легендах, в которых они объясняли свое происхождение, делили свои так называемые первоначальные "компоненты" между тремя категориями этого же деления; 2°) в древнем мире, от страны Сир до Геркулесовых колонн, от Ливии и Аравии до Гипербореи, ни один неиндоевропейский народ не объяснял подобную структуру ни практически, ни идеально, а если и объяснял, то только после точного, поддающегося определению и датировке контакта с индоевропейским народом. Вот несколько примеров, подтверждающих эти два утверждения.

6. *Социальные классы у кельтов*. - Наиболее полный случай - это случай самых западных индоевропейцев, кельтов и италийцев, что неудивительно, если принять во внимание (J. Vendryes, 1918) многочисленные соответствия, существующие в лексике религии, управления и права между индоиранскими языками, с одной стороны, и италийскими и кельтскими языками, с другой, и только между ними.

Если сопоставить документы, описывающие социальное состояние упадочной языческой Галлии, завоеванной Цезарем, и тексты, рассказывающие об Ирландии вскоре после ее обращения в христианство, то окажется, что под **rīg-* (точный фонетический эквивалент санскр. *rāj-*, лат. *rēg-*), возник следующий тип общества: 1°) господствующий над всем, сильнее границ, почти такой же наднациональный, как класс браминов, класс *друидов* (**dru-uid-*), то есть "самых ученых", жрецов, юристов, хранителей традиции; 2°) военная аристократия, единственный владелец земли, ирландский *flaith* (ср. галльское *vlato-*, немецкое *Gewalt* и т. д.), собственно "власть", точный семантический эквивалент санскр. *kṣatrā*, суть функции воина; 3°) животноводы, ирландское *bó airig*, свободные люди (*airig*), определяющие себя исключительно как владельцев *коров* (*bó*). Не точно, как предполагалось, и даже не вероятно (А. Мейе и Р. Турнейсен предпочитают чисто ирландскую этимологию), что это последнее слово, *aire* (gen. *airech*, pl. *airig*), которое обозначает любого члена тела свободных людей, все, что защищено законом, участвует в выборах короля, принимает участие в собраниях (*airecht*) и в больших сезонных банкетах и т.д., либо -к- производное от родственного слова из индоиранского **ārya* (санскр. *arya*, *ārya*; в.-перс. *ariya*, авест. *airya*; осн. *læg* "человек", из **arya-ka-*). Но это неважно: кельтская трехчастная картина в точности повторяет реальную или идеальную картину индоиранских обществ.

7. *Легендарные составляющие Рима и три первобытных племени*. - Исторический Рим, насколько мы можем судить, не имел функционального деления: оппозиция патриций-лебеи была иного типа. Однако, несомненно, это был лишь результат ранней эволюции, и,

несомненно, первобытное деление на три племени - предшествовавшее этрускам, хотя и покрытое именами явно этрусского происхождения, *Ramnes, Luceres, Titienses*, - все же было в какой-то степени того типа, который мы изучаем: именно на это явно указывает легенда о происхождении.

Согласно наиболее распространенному варианту, Рим состоял из трех этнических элементов: латинских спутников Ромула и Рема, этрусских союзников, приведенных к Ромулу Лукумоном, и сабинов - врагов Ромула под командованием Тита Татия; первые дали начало раменам, вторые - луцерам, третьи - титиенам. Однако летописная традиция постоянно окрашивает каждый из этих трех этнических компонентов функциональными чертами: сабины Татия были, по сути, богатыми скотоводами; Лукумон и его отряд были и остаются лишь первыми специалистами в военном искусстве, нанятыми в качестве таковых Ромулом; Ромул - полубог, *rex-augur*, получивший первоначальное обещание Юпитера, создатель урбов и институциональный основатель *respublica*.

Иногда этрусский компонент исключается, но "трехфункциональный" анализ все равно остается, потому что Ромул и его латины в таком случае имеют двойную спецификацию священных вождей и образцовых воинов, с ними или в них, как говорит Ливий (I, 9, 2-4), *deos et uirtutem*, и все, чего им временно не хватает, это *оперы* (и женщин), которые могут и должны предоставить сабины (ср. Florus, I, 1: примилившиеся сабиняне переезжают в Рим и *cum generis suis auitas opes pro dote sociant*). Также устраняя этрусков, сам бог Марс в третьей книге "Фастов" Овидия (178-199) аналогичным образом обнажает идеологическую пружину предприятия, которое привело к союзу римлян и сабинян: "Богатые соседи (*uicinia diues*), - говорит он, - не хотели этих зятьев без богатства (*inopes*) и не считались с тем, что я (бог) был источником их крови (*sanguinis auctor*)... Мне стало жаль тебя, и я вложил в твое сердце, Ромул, расположение, соответствующее природе твоего отца (*patriam mentem*, т. е. военное); я сказал тебе: Довольно упрашивать; что ты просишь, то и даст тебе оружие (*arma dabunt*). " Дионисий Галикарнасский, который следует традиции трех рас, делит те же три преимущества между ними: соседние города, Сабины и другие, которых Ромул просил о браке, отказываются (II, 30) соединиться с этими новоприбывшими, "которые не обладают ни значительным богатством (*χρήμασι*), ни подвигом (*λαμπρὸν ἔργον*)"; Ромулу, низведенному таким образом до качества сына бога и хранителя первых покровителей, остается только (II, 37) назвать профессионального воина, этрусского Лукумона из Солонии, "человека деятельного и прославленного в военном деле" (*τὰ πολέμια διαφαιής*).

8. *Проперций, IV, 1, 9-32*. - Но именно Проперций в первой римской элегии (IV, 1) дал этому учению о происхождении наиболее совершенное выражение в форме трех рас: Когда он и Ромул собираются назвать три первобытных племени, подчеркивая их этимологию через традиционные соотнесения с именами эпонимов, он начинает с выражения отличительных функциональных характеристик, "сущности", можно сказать, сырого материала каждого племени: 1°) спутники Рема и его брата (само имя Ромула приберегается для окончательного синтеза), 2°) Лигмон (Лукум), 3°) Тит Таций. Этот текст заслуживает пристального внимания.

В начале элегии поэт намеревается противопоставить (как это было принято в то время) скромность истоков пышности Рима времен Августа. После нескольких стихов, задающих тему, применяя ее к месту действия, вот жители (стихи 9-32), представленные в трех неравных частях, за которыми следует заключение:

На склоне, где когда-то стоял бедный дом Ремуса, у двух братьев был один дом, огромное царство.

В курии, чье великолепие сегодня покрывает собрание в вычурных тогах, были только сенаторы, одетые в шкуры, деревенские души.

Именно труба созывала древних горожан на собрания; сто человек на лугу часто становились их сенатом.

Ни холста, расстилающегося в глубине театра, ни сцены, источающей торжественный аромат шафрана.

Никто не потрудился пойти и попросить чужих богов: толпа трепетала, привязанная к культу предков,

И каждый год праздники в Палесе отмечались только кострами из сена, которые были не хуже, чем люстрация, которую сегодня там проводят с помощью изуродованной лошади.

Веста была бедна и находила удовольствие в осликах, увенчанных цветами; этические коровы несли в процессии ничего не стоящие предметы.

Откормленных свиней было достаточно, чтобы очистить узкие перекрестки, а пастух при звуке факела приносил в жертву внутренности овцы.

Одетые в шкуры пахари брэнчали волосатыми стрингами: так зародились обряды Фабиев, неистовых Луперков.

Все еще примитивные, воины не сверкали под страшным оружием; они сражались голыми, с закаленными в огне кольями.

Первый лагерь (преторий - лагерная зона вокруг палатки генерала) был разбит полководцем в кожаном чепце Лигоном,

А богатство ТАТИУСА заключалось главным образом в его овцах.

Именно здесь образовались ТИТЫ, РАМНЫ и ЛУКЕРЫ, родом из Солонии; именно отсюда Ромул запустил свою квадригу белых коней.

Ход этого развития понятен: подобно басне, идущей к краткой морали, оно стремится к последнему двестишю, в котором, прежде чем упомянуть "собирателя" Ромула в аппарате его триумфов, перечисляются по именам три "собранных" племени. В стихе 31 *hinc* указывает, что эти три племени происходят от людей, которые были описаны вначале, и действительно, в соответствии с научной традицией, Проперций, очевидно, соотносит *Titius* (ст. 31) с *Tatius* из стиха 30, а *Luceres* (ст. 31) с *Lygmon-Lucumo* из ст. 29; что касается *Ramnes* (ст. 31), то в соответствии с обычаем они должны быть объявлены симметрично упоминанию Ромула, но Ромул, зарезервированный здесь для командования синтетическим обществом (ст. ст. 31-32), заменяется *Ремом* из ст. 9, расширенным до *fratres* в ст. 10. Иными словами, прежде чем показать их преобразованными (*hinc...*) под началом Ромула в три трети единого города, Проперций начинает с последовательного представления трех составляющих будущего Рима под их эпонимами и в их все еще отдельном существовании: народ Рема и его брата; этрусский Лукумо; сабинский Таций. Это объясняет, почему праздники в стихах 15-26, относящиеся к будущему Рамну, - это все те, которые традиция считает предшествующими синецизму, уже практиковавшемуся, в своей изоляции, двумя братьями.

Но это еще не все. Не менее очевидно, что три последовательных представления будущих племен характеризуются в соответствии с тремя функциями, которым посвящена эта глава:

1°) от стиха 9 ("Рем") до стиха 26 поэт лишь передает примитивный характер ПОЛИТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ (9-14: простота "царей" и того, что было тогда сенатом и народным собранием), а также КУЛЬТА (ст. 15-26: никаких торжеств и иноземных богов; в порядке деревенского календаря - с апреля по февраль - Parilia, Vestalia, Compitalia, Lupercalia без всякой пышности);

2°) от стиха 27 до стиха 29 ("Lugmon"), поэт вызывает в памяти примитивные формы войны, которые остаются элементарными ("en bonnet de peau") даже для первого военного техника;

3°) только в 30-м стихе ("Татий") поэт вызывает в памяти чисто пасторальную форму первобытного RICHESSE.

Четкость структуры текста и, соответственно, намерение поэта классифицировать, особенно противостояние Лукумона как полководца и Татия как богатого владельца стада в двестишнях 29-30, подчеркивает тот факт, что даже этнических компонентов, три племени, по мнению ученых времен Августа, характеризовались также функционально: *Рамны*, группировавшиеся вокруг "братьев", занимались прежде всего управлением и культом; Лукумон и *Лукеры* - воинами; Тит Татий и *Тутии* (чаще *Тутиены*) - богатыми скотоводами.

9. *Разделение ионийцев*. - Среди греков, по крайней мере ионийцев, и особенно ранних афинян, первоначально разделяли на четыре племени, определяемые их ролью в социальном организме. Традиционные названия племен не все ясны, как и распределение имен между четырьмя функциями или, как говорит Плутарх, четырьмя *βίοι*, "(типами) жизни", но, скорее всего, это следующие типы: жрецы или религиозные судьи, воины или "стражи", пахари, ремесленники (Страбон, VIII, 7, 1; ср. Платон, *Timaeus*, 24a; Плутарх, *Solon*, 23, по ложной этимологии имени, обычно прилагаемого к жрецам, опускает жрецов и разделяет земледельцев и пастухов). Вероятно, три сословия идеальной республики Платона - философы, которые правят, воины, которые защищают, третье сословие, которое создает богатство, - со всеми их моральными и философскими гармониями, столь близкими порой к индийским спекуляциям, были вдохновлены отчасти ионийскими традициями, отчасти тем, что было известно в Греции о доктринах Ирана, и отчасти так называемыми пифагорейскими учениями, которые сами, несомненно, уходят корнями далеко в эллинское и доэллинское прошлое.

10. *Социальная тройственность в древнем мире*. - Тщетно искать независимую копию этих согласующихся паттернов в практике или традициях финно-угорских или сибирских обществ, среди китайцев или библейских евреев, в Финикии, шумерской или семитской Месопотамии и вообще в обширных континентальных зонах, сопредельных с индоевропейцами или проникнутых ими; Мы наблюдаем либо недифференцированные кочевые организации, где каждый человек одновременно и воин, и пастух; либо теократические оседлые организации, где царь-жрец, божественный император уравнивается массой, бесконечно раздробленной, но однородной в своем смирении; либо снова общества, где колдун - лишь один специалист среди многих, без первенства, несмотря на страх, который внушает его специализация: Все это даже отдаленно не напоминает структуру трех иерархических функциональных классов. Исключений нет. Когда неиндоевропейский народ древнего мира, особенно Ближнего Востока, кажется соответствующим этой структуре, это происходит потому, что он приобрел ее под влиянием пришельца из соседнего региона, одной из тех опасных индоевропейских групп, которые во

втором тысячелетии - лувийцы, хетты, арии - смело распространились по нескольким маршрутам. Таков, например, "кастрированный" Египет, в котором, как полагали греки V века, они нашли прототип, исток древнейших афинских функциональных классов, о которых говорилось выше. На самом деле эта структура сформировалась на Ниле только в результате контактов с индоевропейцами, которые, появившись в Малой Азии и Сирии в середине второго тысячелетия до нашей эры, также открыли египтянам лошадь и все ее виды использования. Только в это время старая империя фараонов, чтобы выжить, реорганизовала себя, дав себе то, чего у нее никогда не было, - постоянную армию, военное сословие; древнейший "многофункциональный" текст такого типа, известный Геродоту, *Тимею* и Диодору, - это надпись, в которой Танени хвастается тем, что провел огромную перепись населения по поручению своего господина, фараона Тутмоса IV (J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, *The XVIIIth Dynasty*, 1906, p. 165):

Военный писарь Танени, любимый своим господином, представил Его Величеству всю землю; он осмотрел всех, назвав солдат, священников, крепостных короны и всех ремесленников всей земли, весь крупный и мелкий скот, а также дворовых животных.

Тутмос IV (1415-1405) был первым фараоном, женившимся на арийской принцессе из Митани, дочери царя с характерным именем Артатама.

Похоже, что именно выделение класса воинов с их особым "моральным" статусом, объединенных неким гибким союзом со столь же дифференцированным классом жрецов, было оригинальностью и новизной индоевропейцев, а вместе с конем и колесницей - причиной и средством их экспансии: Иероглифические и клинописные надписи донесли до нас память о том ужасе, который наводили на древние цивилизации эти специалисты по войне, такие же дерзкие и безжалостные, какими *конкистадоры* показались вождям и народам империй, которые они сокрушали три тысячи лет спустя в Новом Свете. В 1938 году С. Викандер смог распознать среди немцев членов *Männerbünde* того же типа, что и те, которых только что изучал О. Хёфлер.

11. *Теория и практика.* - Сравнение древнейших индоиранских, кельтских, италийских и греческих документов, если и позволяет утверждать, что индоевропейцы имели концепцию общественного устройства, основанную на различении и иерархизации трех функций, естественно, мало что может нам сказать о конкретной форме - или различных формах - в которых эта концепция была реализована: мы должны обобщить здесь то, что было сказано выше в отношении ведийских ариев. Возможно, общество было полностью, исчерпывающе разделено на жрецов, воинов и пастухов. Возможно также, что это разделение привело лишь к появлению нескольких "специализированных" кланов или семей, одни из которых были хранителями действенных секретов культа, вторые - посвящений и воинских техник, третьи - рецептов и магии животноводства, в то время как основная масса общества, не дифференцированная или менее дифференцированная, обращалась в сторону того или другого в зависимости от необходимости и случая. Наконец, мы вольны представить себе несколько промежуточных форм, но это будет не более чем полет фантазии. Тем не менее, некоторые встречи с фигурами, кажется, показывают, что в них то тут, то там сохранились очень точные формулы: Например, в "Ргведе" "тридцать три бога", которые составляют божественное общество, задуманное по образу и подобию общества ариев, и которые иногда разбиваются на три группы по десять человек, дополненные тремя дополнительными; в Риме тридцать три фигуры *comitia curiata*, из которых тридцать, то есть трижды десять,

составляют три примитивных, функциональных племени *рамнов*, *лукеров* и *титиенсов*, дополненных тремя авгурами.

12. *Три фундаментальные функции*. - Итак, компаративиста больше всего интересует не подлинная историческая деталь трехсторонней социальной организации индоевропейцев, а принцип классификации, тип идеологии, который она породила и который, реализованный или желаемый, теперь кажется лишь одним из выражений среди других. Несколько раз в только что прочитанном изложении мы встречаем важное слово: *функции*, "*три функции*". Под этим словом мы, конечно, подразумеваем три основных вида деятельности, которые должны выполнять группы людей - жрецы, воины, производители - для того, чтобы сообщество выжило и процветало. Но область "функций" не ограничивается этой социальной перспективой. В философском мышлении индоевропейцев уже имелись - как абстрактные существительные *bráhman*, *ksatrá*, *viś*, принципы трех классов, в философском мышлении ведийских и постведийских индийцев - то, что можно рассматривать, в зависимости от точки зрения, как средство исследования материальной и моральной реальности или как средство наведения порядка в капитале понятий, принятых в обществе. Инвентаризация этих несоциальных применений трехфункциональной структуры была начата в 1938 году и продолжена Э. Бенвенистом и мной. Теперь легко обозначить первую и вторую "функции" таким образом, чтобы охватить все нюансы: с одной стороны, священное и отношения людей со священным (культ, магия) или людей между собой под присмотром и гарантией богов (закон, управление), а также суверенная власть, осуществляемая королем или его делегатами в соответствии с волей или благосклонностью богов, и, наконец, в более общем смысле, наука и интеллект, неотделимые от медитации и манипуляций со священными вещами; с другой стороны, физическая, грубая сила и применение силы, в основном, но не исключительно военное применение. Не так просто в нескольких словах определить суть третьей функции, которая охватывает множество областей, между которыми прослеживаются очевидные связи, но единство которых не имеет четкого центра: плодородие, конечно, человеческое, животное и растительное, но в то же время пища и богатство, и здоровье, и мир - с удовольствиями и преимуществами мира - и часто сладострастие, красота, а также важная идея "большого количества", применяемая не только к товарам (изобилие), но и к людям, составляющим социальное тело (масса). Это не *априорные* определения, а конвергентное учение о многих применениях трехсторонней идеологии.

Индийцы знакомы с этим переполненным использованием тройственной классификации после ведических времен: по стремлению, напоминающему по своей силе и последствиям классификационную склонность китайской мысли - которая распределила, например, между *yâṅ* и *yīn* так много пар солидарных или антитетических понятий - Индия поместила три класса общества с их тремя принципами в связи с многочисленными триадами понятий, либо уже существовавших, либо созданных для этого случая. Эти гармонии, эти соотношения, важные для сочувственного действия, к которому стремится культ, иногда имеют глубокий смысл, иногда искусственны и ребячливы. Если, например, три "функции" распределены по трем *guṇa* (правильно "сыновьям") или "качествам" - Благости, Страсти, Тьме, - чьи изменчивые переплетения, согласно философии сакхья, образуют ткань всего сущего, или три наложенных друг на друга уровня Вселенной, мы видим их не менее властно привязанными к различным метрам и мелодиям Вед, к различным видам скота и тщательно

управляющими выбором различных пород дерева, из которых будут сделаны чаши или трости.

Не впадая в такие крайности систематизации, большинство других народов, входящих в эту семью, представляют схожие факты, некоторые из которых, будучи очень похожими в нескольких частях ареала, имеют шанс восходить к общим предкам - индоевропейцам. Все, что мы можем сделать, - это привести несколько примеров.

13. *Триады бедствий и триады преступлений*. - Двадцать лет назад Э. Бенвенист выделил очень похожие иранские и индийские формулы, в которых бога просят отогнать три чумы от сообщества или отдельного человека, каждая из которых относится к одной из трех функций. Например, в надписи из Персеполиса (*Persep. d 3*) Дарий просит Аурамазду защитить его империю "от вражеского войска, от плохого года, от обмана" (это последнее слово, *drauga*, в лексиконе великого царя обозначает прежде всего политический мятеж, незнание своих суверенных прав, но также намекает на главный грех иранских религий - ложь). В то же время во время ведийских церемоний полнолуния и новолуния к Агни обращается молитва в формулах, которые, по-разному удлинённые авторами различных богослужебных книг (например, *Taitt. Saṁh.*, I, 1, 13, 3; *Śat. Brāhm.*, I, 9, 2, 20), имеют в качестве общей основы следующее: "Храни меня от подчинения, храни меня от плохой жертвы, храни меня от плохой пищи". Индийское высказывание параллельно иранскому, с той лишь оговоркой, что на первом уровне ахеменидский царь говорит об обмане, а ведийский ритуалист - о плохом жертвоприношении: эта разница в страхах вполне соответствует разным эволюциям - здесь очень ранней морализаторской, там все более формалистической - религий этих двух обществ.

Затем я смог показать, что самые западные из индоевропейцев, кельты, чьи обычаи иногда так поразительно близки к ведическим, использовали ту же трехчастную классификацию великих чум: главный юридический сборник Ирландии, *Senchus Mór*, начинается с такого утверждения (*Ancient Laws of Ireland*, IV, 1873, p. 12): "Есть три времени, когда происходит гибель мира: период смерти людей (смерть от эпидемии или голода, говорится в глоссе), увеличение производства войны, расторжение устных договоров": несчастья, таким образом, делятся на три области: здоровье или пища, насильственная сила и закон. Валлийцы не включали такие абстрактные формулировки в свои юридические книги, но текст, который кажется новеллистическим переложением старого мифа, *Cyvranc Lludd a Llevelis*, посвящен изложению трех "притеснений" острова Бретань и тому, как король Ллудд положил им конец; этими бедствиями являются: 1°) появляется раса "мудрецов", чьи "знания" таковы, что они могут слышать по всему острову любой разговор, даже если он ведется низким голосом, и таким образом вмешиваются в управление и человеческие отношения; 2°) каждое 1 мая происходит страшный поединок между двумя драконами - островным и чужеземным, который приходит "сразиться" с ним, стремясь "победить" его, и крик островного дракона таков, что парализует и стерилизует все живые существа; 3°) каждый раз, когда король делает "запасы еды и питья" в одном из своих дворцов, даже если это на год, на следующую ночь приходит вороватый маг и забирает все в своей корзине. Здесь мы снова видим, что три вида угнетения развиваются в сфере интеллектуальной жизни и управления, затем в сфере силы, затем в сфере еды; и более того, они определяют, рассматриваемые с точки зрения их агентов, а не жертв, три преступления: злоупотребление магическими знаниями, насильственная агрессия, кража имущества. Похоже, что древнейшее римское право аналогичным образом делило частные преступления на

злонамеренное заклинание (*malum carmen, occentatio*), физическое насилие (*membrum ruptum et os fractum, iniuria*) и кражу (*furtum*); и Платон, в контексте, полном троичности (*Republic, 413b-414a*), использует, явно искусственным образом, несомненно заимствуя его у какого-то трагического поэта, систематическое и исчерпывающее разделение преступлений, очень близкое, на "кражу, физическое насилие, чары" (κλοπή, βία, γοητεία).

14. *Три лекарства*. - Ё. Бенвенист вновь сопоставил авестийскую классификацию лекарств (*Vidēvdāt, VII, 44*: лекарства ножа, растений, заклинательных формул) и анализ, сделанный в гимне Р̥гведы о медицинских способностях богов Насатья-Асвин (X, 39, 3: "врачеватели сразу слепых [таинственное, магическое зло], истощенных [диетическое зло], переломов [насилие]"); а также процедуры, с помощью которых в *лифии* III^е Пиндара кентавр Хирон учит Асклепия лечить "мучительные болезни людей" (стихи 40-55: заклинания, зелья или снадобья, надрезы); и он заподозрил за этими параллельными фактами существование тройственной "медицинской доктрины", унаследованной от индоевропейцев.

Песнь о Скирнире" в "Эдде" - это короткая драма, в которой слуга бога Фрейра заставляет великаншу Гердр против ее воли поддаться любовным желаниям своего господина: сначала он тщетно пытается купить (*каира*) ее любовь золотыми дарами (строфы 19-22); затем, не менее тщетно, угрожает обезглавить ее своим мечом *mœki* (строки. 23-25); ему удастся лишь третья попытка, когда он угрожает ей инструментами своей магии - жезлом (*gambantein*) и рунами (26-37).

15. *Трехчастные восхваления*. - В начале "Рагхувы" (I, 24) царь Дилапа заслуживает звания отца своих подданных, "потому что он обеспечивает их хорошее поведение, защищает их и кормит их". Ирландский эпос, как правило, отличается менее лаконичными формулировками. В одном прекрасном тексте Страна живых - то есть потусторонний мир, обитель умерших, ставших бессмертными, - помимо отсутствия смерти характеризуется следующими тремя признаками: "Оригинальность Страны чудес заключается, таким образом, в том, что там все хорошо и легко; но эта идея немедленно анализируется и выражается, по мысли автора, в соответствии с тремя функциями (добродетель, война, изобилие пищи), причем вторая функция, насильственного характера, сама по себе рассматривается как зло и поэтому отвергается, а две другие, напротив, развиваются до максимума (J. Pokorny, "Conle's abenteuerliche Fahrt", *ZCP*, XVII, 1928, p. 195). Используя аналогичный анализ для восхваления царя Конхобора, в тексте из улатского цикла говорится, что при его правлении царили "мир и спокойствие и добрые приветствия", "желуди и жир и продукты моря", "контроль и закон и хороший суверенитет" (K. Meyer, "Mitteil. aus irischen Handschriften", *ZCP*, III, 1901, p. 229); другими словами, противоположность войне, голоду и анархии, противоположность трем язвам, от которых Дарий в Персеполе также просил великого бога охранять его империю.

16. *Три функции и "природа вещей"*. - Иногда утверждают, что подобные формулы слишком естественны, слишком близко смоделированы с единообразным и неизбежным расположением вещей, чтобы их накопление и сходство доказывали общее происхождение и существование доктрины, характерной для индоевропейцев? Разве даже самые элементарные размышления о состоянии человека и основных причинах коллективной жизни во все времена и во всех местах не должны привести к выявлению трех потребностей:

религии, гарантирующей стабильное управление, закон и мораль; защитной или завоевательной силы; и средств для производства, питания и общего удовольствия? И когда человек задумывается об опасностях, с которыми он сталкивается, о путях, открытых для его действий, не возвращается ли он к некоторой разновидности этой схемы? Достаточно выйти из индоевропейского мира, где эти формулы столь многочисленны, чтобы увидеть, что, несмотря на необходимый и универсальный характер трех потребностей, к которым они относятся, они не обладают той всеобщностью и спонтанностью, которую мы предполагаем: Они не встречаются ни в египетских, шумерских, аккадских, финикийских или библейских текстах, ни в популярной литературе сибирских народов, ни у конфуцианских или даосских мыслителей, которые столь изобретательны и искусны в области классификации. Причина проста и разрушает возражение: Для общества одно дело - чувствовать и удовлетворять настоятельные потребности; совсем другое - выводить их на свет сознания, размышлять над ними, превращать их в интеллектуальную структуру и форму мысли; В древнем мире только индоевропейцы сделали этот философский шаг, и поскольку он прослеживается в рассуждениях и литературных произведениях столь многих народов этой семьи, и только их одних, наиболее экономичным объяснением здесь, как и для самого социального разделения, является признание того, что философский шаг был сделан индоевропейцами, признать, что этот подход не должен был развиваться и перерабатываться независимо в каждой индоевропейской провинции после рассеяния, но что он существовал до рассеяния, что это работа мыслителей, наследниками которых отчасти являются брахманы, друиды и римские жреческие коллегии.

17. *Тройные правовые механизмы.* - Одним из наиболее интересных, но и наиболее деликатных приложений является то, которое, обращаясь к индоевропейской концепции, проливает свет на правовые рамки и правила различных народов (Индия, Лакедемония, Рим). Напомнив, что римское право, столь оригинальное в своих основах и по своему духу, сохранило в своих формах большое количество процедур в трех вариантах с эквивалентными последствиями, которые обычно объясняются, но без доказательств, как последовательные творения обычая и кредитора, Л. Гершель показал, что по крайней мере некоторые из этих удивительных "трипертита" смоделированы на системе трех функций, рассматриваемых здесь. Приведу лишь один из лучших примеров: завещание может быть составлено с одинаковой ценностью либо на сугубо *религиозных* собраниях, которыми были *Comitia Curiata* под председательством великого понтифика; либо на *поле боя* перед солдатами; либо, наконец, путем фиктивной *продажи* "emptor familiae" (Aulu-Gelle, XV, 27; Gaius, II, 101-103; Ulpian, Reg., XX, 1). Гершель, конечно, не утверждает, что в Риме существовал "жреческий закон", "закон воина" или "экономический закон"; что три типа завещания, например, имели разные социальные основания или разные последствия, или что три типа эмансипации или другие правовые трихотомии могут быть интерпретированы подобным образом; Эти рамки, которые встречаются так часто, эта триада возможностей с эквивалентными последствиями и гомология различий, которые в них распределены, тем не менее, по его словам, свидетельствуют о том, что "создатели римского права долго думали о главных актах коллективной жизни в соответствии с идеологией трех функций и охотно сопоставляли три процедуры, три установки или три случая применения, каждый из которых относился к принципу (религиозному; актуальному или потенциально военному; экономическому) одной из трех функций".

18. *Три функции и психология.* - Сама психология не избежала этих рамок. Не только индийские философские системы измеряют в душах и обществах такие принципы, как моральный закон, страсть, экономический интерес (*dharma, kāma, artha*); не только Платон дает трем классам своей идеальной Республики - философам-правителям, воинам, производителям богатства - формулы добродетелей, которые распределяют и объединяют Мудрость, Храбрость и Умеренность; Не только в традиционном выражении, связанном с возведением на престол верховных королей Ирландии, мифическая королева Медб, хранительница и дарительница суверенитета, выдвигает тройное условие для того, кто хочет стать ее мужем, т.е. королем, - быть "без ревности, без страха, без скупости" (*Táin Bó Cúailnge*, ed. Windisch, 1905, pp. 6-7), - но зороастризм, в текстах, которые блестяще интерпретировал К. Барр, объясняет, что рождение человека *par excellence*, Зороастра, было тщательно подготовлено сочетанием трех принципов, одного властного, другого воинственного, третьего плотского; и это может быть мифическим применением очень древнего верования, поскольку внутренние ритуальные трактаты Индии (*Śāṅkh. G.S.*, I, 17, 9; *Pārask. G.S.*, I, 9, 5) советуют женщине, желающей зачать ребенка мужского пола, обращаться к Митре и Вару, Асвинам, Индре (последний в сопровождении Агни или Сурьи, в зависимости от вариантов), и ни к кому другому, то есть, как будет показано в следующей главе, к архаичному, индоиранскому списку богов, воплощающих и покровительствующих первой, третьей и второй функциям.

19. *Талисманы с символической функцией.* - Другой путь развития трифункционального мышления лежал через символизм: иногда три социальные группы, иногда три их принципа образно и интегрально связывались с простыми материальными объектами, группировка которых вызывала и представляла их. Похоже, что начиная с индоевропейских времен этот путь привел в основном к двум группам объектов: коллекции талисманов и ассортименту цветов.

Вспоминается легенда, с помощью которой скифы, согласно Геродоту, объясняли свое происхождение: упавшие с неба золотые предметы - плуг и ярмо для земледельца, топор (или копье и лук) как оружие войны, чаша для поклонения - имели четкое классификационное значение, в соответствии с тремя функциями. Но эти предметы были не просто мифическими: они хранились вместе у царя и торжественно перевозились через скифские земли каждый год. Точно так же ирландская легенда связывает группу талисманов с предпоследней расой, населявшей остров, которая в действительности состояла из древних богов мифологии (Туатха Де Дананн, "Племена Богини Дану"): "котел Дагды", который содержал и давал чудесную или неисчерпаемую пищу, как многие котлы в ирландской сказке; два страшных оружия - копье Луга, которое делало его обладателя непобедимым, и меч Нуады, от удара которого не выживал никто; камень Фал, помещенный на место суверенитета, по крику которого можно было узнать, кто из кандидатов будет избран королем (V. Hull, "The Four Jewels of the T.D.D.", *ZCP*, XVIII, 1930, pp. 73-89). Ведийская и скандинавская мифологии аналогичным образом связывают группы из трех характерных объектов с богами, которые, как мы вскоре увидим, также распределяются в соответствии с тремя функциями.

20. *Символические цвета для индоиранских функций.* - Что касается символических цветов, то на их важность и древность для индоиранского мира указывает уже тот факт, что три (или четыре) функциональные социальные группы обозначаются там санск. словами *varṇa*, *avest.*

pištra (ср. греч. ποῖχίλος "пестрый", русск. *писати* "писать"), которые, имея различные оттенки, обозначают цвет. Фактически, в Индии существует постоянное учение о том, что брахманы, кшатрии, вайшьи и śūdra соответственно характеризуются (и здесь нет недостатка в объяснениях) белым, красным, желтым, черным. Несомненно, что это изменение, в результате создания низшей и неоднородной касты śūdra, древней системы, следы которой сохранились в ритуалах (*Gobh. G.S.*, IV, 7, 5-7; *Khād. G.S.*, IV, 2, 6) и, несомненно, в Ргведе ("Черный, белый, красный - его путь", - говорится в X, 20, 9 об Агни, самом тройственном и трехфункциональном из богов), системы, состоящей просто из трех цветов, без желтого, и где именно черный (или синий) цвет характеризовал vaiśya, пастухов-земледельцев. Фактически, Иран сохранил это разделение: "Зерванизующая маздеанская" традиция, постепенно интерпретированная профессорами Х.С. Ньюбергом (1929), Г. Виденгреном (1938), С. Викандером (1938) и Р.К. Заэнером (1938, 1955), описывает в космогонии форму жрецов как белую, воинов как красную или пеструю, а пастухов как темно-синюю.

Другие индоевропейцы использовали ту же символику. V. Басанов разумно интерпретировал в этом смысле хеттский ритуал *euocatio*, в котором различные боги осажденного вражеского города просят покинуть его и прийти к осаждающему по трем тропам - что подразумевает три различные категории богов - одна устлана белой тканью, вторая - красной, третья - синей (*Keilschrifturk aus Bogazköi*, VII, 60; J. Friedrich, *Der alte Orient*, XXV, 2, 1925, pp. 22-23).

21. *Символические цвета для кельтских и римских функций.* - У кельтов Галлии и Ирландии белый цвет был цветом друидов, а красный, в ирландском эпосе, - воинов, так же как и в Риме, *альбогалерус* характеризует священнослужителей, *flamen dialis*, а военный *paludamentum* - красный, как флаг на палатке генерала, как *трабея* рыцарей или вооруженных священников, которые являются салиями. Полная трехтерминальная система цветовой символики дважды встречается в римских учреждениях. Наиболее интересен случай с цветами цирковых фракций, которые приобрели то огромное значение, которое мы знаем при Империи, затем в новом Риме на Босфоре, но которые, несомненно, существовали до Империи и которые римские антиквары связывали с самим происхождением и Ромулом; объяснительные догадки этих антикваров разнообразны и обвиняются в псевдофилософии и астрологии, но одна из них, сохраненная Иоанном Лидийским, *De mens*, IV, 30, относится только к римским реалиям и гласит, что эти цвета, которых в исторические времена было четыре, первоначально были только тремя (*albatī, russati, uirides*), в связи не только с божествами Юпитером, Марсом и Венерой (последняя, очевидно, заменяла Флору), функциональные значения которых (суверенитет, война, плодородие) очевидны, но и с тремя первобытными племенами рамнов, лукеров и титиенсов, которые, как мы уже видели, были одновременно этническими (латины, этруски, сабины) и функциональными (происходили соответственно от святых людей и правителей, профессиональных воинов и богатых пастухов) в легенде о своем происхождении, и которые, более того, в другом отрывке (*De magistrat.*, I, 47), сам Иоанн Лидийский интерпретирует как параллель функциональным племенам египтян и древних афинян.

В 1942 году Ян де Врис также собрал большое количество древних и современных примеров этой триады цветов, религиозных, фольклорных и литературных. Почти все они происходят из области индоевропейской экспансии или ее пределов, или из регионов, подвергшихся влиянию индоевропейцев, и некоторые из них явно имеют классификационную ценность того типа, который рассматривается здесь.

22. *Выбор сыновей Феридуна*. - Наконец, самые разнообразные эпические сказания, легенды и истории также используют трифункциональную структуру. Вот несколько примеров.

Скифская легенда о трех сыновьях Таргитаоса, младший из которых собирает, наряду с царской властью, чудесные золотые предметы, символы трех функций, была объединена М. Моле с традицией из Ирана, связанной с сыновьями героя, которого Авеста называет *Θραētaona*, пехлевийские тексты *Frētōn*, персидские тексты *Feridūn*. Вот он, в переводе Моле, отрывок из *Āyātkaṛ i Jāmāspīk*:

От Фретона родились три сына; их звали Салм, Тоз и Эрих. Он созвал их всех троих и сказал каждому из них: "Я собираюсь разделить мир между вами; пусть каждый скажет мне, что кажется ему хорошим, чтобы я дал ему это". Салм попросил *большого богатства*, Тоз - *доблести*, а Эрих, на котором была слава Кави (то есть чудесный знак, отмечающий избранного Богом государя), - *закона и религии*. Фретон сказал: "Пусть с каждым из вас случится то, о чем он просил". И действительно, он отдал Салму Римскую землю, Туркестан и пустыню - Тозу, Иран и сюзеренитет над своими братьями - Эриху.

Интересен вариант Фирдоуси, который обосновывает то же географическое деление другим критерием, но с тем же смыслом: подвергаясь в качестве испытания одной и той же опасности, угрожающей драконом, каждый из братьев проявляет свой характер и свой "функциональный уровень" через отношение: Салм бежит, Тора слепо бросается в атаку, Ирадж предотвращает опасность, не сражаясь, благодаря уму и благородному чувству, которое он испытывает к королевскому достоинству своей семьи.

23. *Выбор пастуха Париса*. - Именно эта тема среди греков Малой Азии и, возможно, под влиянием индоевропейцев Фригии послужила материалом для "Суждения Париса", милой сказки, имеющей серьезные последствия, поскольку она, несомненно, призвана объяснить, почему, несмотря на богатство и доблесть, Троя в конце концов уступила грекам. К Парису, красивому принцу-пастуху, обращаются три богини, символизирующие три функции, с просьбой вынести решение о превосходстве; следуя типу варианта (например, Еврипид, *Iphig. Aul.*, v. 1300-1307), каждая из них представлена в одежде своего ранга и деятельности: Гера - "гордая на царском ложе государя Зевса", Афина - в шлеме и с копьем в руке, Афродита - без оружия, кроме "силы желания"; согласно другому типу (например, Еврипид, "Троянцы", v. 1300-1307), каждая богиня представлена в одежде своего ранга и деятельности. В другом типе (например, Еврипид, *"Троянские женщины"*, ст. 925-931) каждая богиня пытается склонить судьбу на свою сторону, обещая дар: Гера обещает царствование в Азии и Европе, Афина - победу, Афродита - самую красивую женщину. Парис выбирает неудачно, отдает приз Афродите, вскоре похищают несравненную Елену, и, несмотря на десятилетние подвиги, Троя оказывается разгромлена коалицией людей и богов, не в последнюю очередь Геры и Афины.

Этот тип истории процветает и в наши дни. Л. Гершель только что изучил собранные в прошлом веке швейцарские, немецкие и австрийские традиции, явно независимые от греческой легенды, которые показывают молодого человека, выбирающего (но в целом "хорошо") между тремя четко функциональными предложениями, или трех братьев, разделяющих три функциональных дара, только один из которых, "первая функция", обеспечивает полностью "хорошую" судьбу для тех, кто им обладает. Вот, например,

первоначальная форма, тщательно реконструированная Гершелем, алеманнских легенд о происхождении "Jodeln (Johlen)":

Однажды ночью Рес, пастух Бахилсалп, обнаруживает в хижине трех сверхъестественных существ, которые делают сыр. В какой-то момент сыворотка разливается в три ведра, первое из которых красное, второе зеленое, а третье белое. Ресу говорят, что он должен выбрать ведро и выпить сыворотку из него, а один из призрачных пастухов добавляет: "Если ты выберешь красное, то станешь таким *сильным*, что никто не сможет с тобой бороться". Второй пастух вмешивается и говорит: "Если ты выпьешь зеленую сыворотку, у тебя будет много золота, и ты станешь очень *богатым*". Наконец, третий объясняет: "Выпей белую сыворотку и сможешь прекрасно петь". Рес пренебрегает первыми двумя дарами, выбирает белую сыворотку и становится прекрасным йодлером.

Гершель отмечает, что этот вокальный прием в разных вариантах оказывает *магическое* воздействие (все животные выходят навстречу Йодлеру и сопровождают его; столы и скамейки танцуют в его хижине; коровы встают на задние ноги и танцуют; самая дикая корова смягчается и легко доится и т.д.).

24. *Талисманы Рима и Карфагена*. - К концу Пунических войн Рим, вероятно, организовал свое обеспечение окончательной победы по схожему принципу: голова быка, затем лошади, найденная землекопами Дидоны на месте, где должен был быть возведен храм "ее" Юноны, вместе с Карфагеном, действительно, по их словам, гарантировала африканскому городу и *богатство*, и *военную славу*; а через голову человека, которую землекопы Тарквина нашли когда-то на *Капитолии*, на месте будущего храма Юпитера О.М., именно Риму было дано самое высокое обещание - *суверенитет*. Л. Гершель, которому мы обязаны этой поразительной интерпретацией, напомнил нам, что у ведических индийцев человек, лошадь и бык теоретически являются тремя высшими видами жертв, принимаемых в жертву, головы которых (наряду с головами двух низших жертв, овцы и козы) должны быть, по крайней мере в симулякре, похоронены на месте, где должен быть возведен очень важный алтарь огня, в отсутствие постоянного святилища, которого в Индии не существует.

25. *Три греха воина*. - В качестве последнего примера, перекликающегося в эпической сфере с вышеупомянутой тройственностью чумы и преступлений, я приведу тему большого литературного размаха, которая по-разному эксплуатировалась в Индии, Скандинавии, Греции и Иране: грехи бога или человека, в целом, по причинам, которые мы проанализируем в главе III, персонажа "второй функции", воина.

Индра, бог-воин ведической Индии, - грешник. В "Брахма-медиуме" и эпосах список его недостатков и прегрешений длинен и разнообразен. Но в пятой песне "Марки" они сведены к схеме трех функций: сначала Индра убивает чудовище Трефалу - убийство необходимое, поскольку Трефала - грозное бедствие для мира, и в то же время *святотатственное*, поскольку Трефала имеет ранг брахмана, а нет преступления серьезнее брахманубийства; в результате Индра теряет свое величие (или духовную силу), *теджас* (1-2). Затем, когда ужасное чудовище Вритра было порождено, чтобы отомстить за Трехликого, Индра *пугается* и, не справившись со своим призванием воина, заключает с Вритра неискренний договор, который нарушает, подменяя силу обманом; в результате он теряет свою физическую силу, *бала* (3-11). Наконец, постыдной уловкой, приняв облик мужа, он вводит честную женщину в *прелюбодеяние*; в результате он теряет свою красоту, *рūпа* (12-13).

В норвежском эпосе - Саксо Грамматик единственный, кто дал полную историю, но он делает это по утраченным источникам на скандинавском языке - есть совершенно особый герой, Старкаджр (Старктер), образцовый воин во всех отношениях, верный и преданный слуга королей, которые принимали его, за исключением трех обстоятельств; Точнее, он был наделен тремя последовательными жизнями, то есть жизнью, продленной до размеров трех обычных жизней, при условии, что в каждой из них он совершал преступление. Теперь таблица этих трех преступлений четко распределяется в соответствии с тремя функциями. Находясь на службе у норвежского короля, он преступно помогает богу Отинусу (Óðinn) убить своего господина *в человеческом жертвоприношении* (VII, V, 1-2). Затем, оказавшись на службе у шведского короля, *он позорно бежит с поля боя* после смерти своего господина, поддавшись паническому страху (VIII, V). Наконец, служа датскому королю, он убивает своего господина за сто двадцать фунтов золота, поддавшись в виде исключения и на несколько часов *аппетиту к этому богатству*, которое он везде, в делах и речах, презирает (VII, VI, 1-4). Таким образом, его троекратная карьера исчерпана, и ему остается только искать смерти, что он и делает в грандиозной сцене (VIII, VIII).

Во многих отношениях характер и подвиги Старкадра напоминают Геракла. Так, в систематических рассказах, которые приводятся - относительно поздно, но которые не могли придумать эту основу, - вся жизнь греческого героя (на зачатие которого у Зевса и Алкмены ушло три ночи) также пронизана тремя проступками, каждый из которых серьезно, все более серьезно, влияет на "существо" героя и каждый из которых приводит к обращению к Дельфийскому оракулу (Диодор, IV, 10-38): 1° Эврисфей, царь Аргоса, приказывает Гераклу выполнить какую-то работу: Он имеет на это право в силу неосторожного обещания Зевса и уловки Геры; Геракл, однако, совершает ошибку, отказываясь, несмотря на официальное приглашение Зевса и приказ оракула; воспользовавшись этим состоянием *неповиновения богам*, Гера поражает его в духе: он охвачен безумием и убивает своих детей; после чего, мучительно приходя в себя, он подчиняется и совершает Двенадцать Трудов, нагруженный субтравмами (гл. 10-30); 2° желая отомстить Эвритосу, Геракл заманивает сына Эвритоса Ифитоса в ловушку и убивает его не на поединке, а *обманом* (Софокл в "*Трахинянах*", 269-280, сильно подчеркивает "антигероический" характер этой ошибки); Геракл, в наказание, впадает в физическую болезнь, от которой он может спастись только, по сообщению оракула, продав себя в рабство и отдав цену этой продажи детям Ифитоса (гл. 31); 3° будучи наконец законно женат на Деянире, Геракл добивается брака с другой царевной, затем похищает третью и *предпочитает ее своей жене*; это приводит к ужасному недоразумению с Деянирой, тунике, отравленной кровью Нессоса, и страшной, нестерпимой боли, от которой герой, по третьему приказу Аполлона, освобождается только через сожжение на костре, для апофеоза (гл. 37-38). Презрение к Зевсу и неповиновение богам; трусливое и вероломное убийство безоружного врага; половая распущенность и пренебрежение к жене: три роковых проступка этой славной карьеры распределены по трем функциональным зонам так же четко, как три греха Индры, с тем же уточнением (сексуальная распущенность) третьего, и, как и они, изменяют само существо героя; просто эти изменения, прогрессивные и кумулятивные в случае Индры, являются лишь последовательными в случае Геракла, первые два исправляются, а третий, сам по себе, приводит к смерти.

В авестийской традиции, несомненно, переосмысленной и переориентированной зороастризмом, герой совершенно иного типа, Йима, в наказание, кажется, за единственный, но очень серьезный грех (ложь ; или, позднее, гордыню, восстание против Бога и узурпацию божественных почестей), лишается в три этапа *x^varənah*, того видимого и чудесного знака суверенитета, который Ахура Мазда возлагает на головы тех, кого он предназначает быть царями: три трети этой *x^varənah* последовательно сбегает и поселяются

в трех персонажах, соответствующих трем социальным типам *земледельца-целителя, воина, умного министра государя* (*Dēnkart*, VII, 1, 25-32-36; более удовлетворительно, чем *Yašt* XIX, 34-38).

26. *Проблема короля*. - Этой краткой выборки достаточно, чтобы показать, в каких разнообразных направлениях и областях воображение индоевропейских народов использовало трехчастную структуру. И здесь, как и в других случаях применения этой структуры, мы должны обратиться к неиндоевропейским народам Старого Света и выяснить, создавалась ли она вокруг героя или каким-либо другим способом, для создания эпической или легендарной темы, постановки морального или политического урока, живописного обоснования практики или положения дел. Пока результаты исследования отрицательные. От Гильгамеша до Самсона, от великих фараонов до сказочных императоров нарождающегося Китая, от арабской мудрости до конфуцианской апологетики - ни одна историческая или мифическая фигура никогда не была одета в трифункциональную униформу, в которую облачены многие индоевропейские фигуры. Поэтому вполне вероятно, что эта униформа - индоевропейская; вероятно, что, находясь в одиночестве в этой огромной части мира, индоевропейцы еще до своего рассеяния интеллектуально распознали, обдумали, применили к анализу и интерпретации своего опыта и, наконец, использовали в рамках своей благородной или популярной литературы три фундаментальные и взаимозависимые потребности, которые другие народы довольствовались удовлетворением.

Завершая этот очень общий рассказ, я хотел бы подчеркнуть, что признание этого факта, каким бы важным оно ни было, само по себе не дает нам средств, чтобы представить себе реальное социальное состояние, институты (несомненно, уже варьирующиеся от провинции к провинции) "общих индоевропейцев". Все, что у нас есть, - это принцип, один из принципов и существенных рамок. Одним из самых неясных вопросов, например, остается отношение между тремя функциями и "королем", чье созвучие с ведийским *rāj-*, латинским *rēg-*, галльским *rīg-* обеспечивает очень древнее существование в части, несомненно, самой консервативной, индоевропейцев. Эти отношения разнообразны в трех областях и в каждой из них менялись в зависимости от времени и места. В результате представление или определение трех функций, и в особенности первой, несколько неустойчиво: король иногда превосходит или, по крайней мере, является внешним элементом трехфункциональной структуры, где первая функция сосредоточена на чистом управлении священным, на жреце, а не на власти, на государе и его агентах; иногда король - король-священник, тогда в той же и большей степени, чем король-правитель - наоборот, является самым выдающимся представителем этой функции; иногда он представляет собой переменную смесь элементов, взятых из трех функций, и в частности из второй, из функции и, возможно, из класса воинов, из которого он чаще всего происходит: Разве дифференциальное название индийских воинов, *kṣatriya*, не имеет в качестве синонима *rājanya*, происходящего от слова *rājan*? Эта и некоторые другие проблемы будут если не решены, то сформулированы лучше, когда мы перенесем исследование на то, что было наиболее прочной основой мышления в этих архаических обществах: систему богов, теологию с ее мифологическими и эпическими продолжениями.

Indo-Iraniens et Indiens védiques	
<i>Fonctions :</i> Commencement ambigu	<i>Dieux :</i> VĀYU (« Vent, Air »)
I. Souveraineté cosmique et sociale	MITRA (« Contrat, Ami ») VARUṆA (dieu du <i>ṛta</i> « Ordre, Vérité... »)
Protection de la communauté des hommes arya	ARYAMAN
Répartition des biens	BHAGA (« Part »)
II. Force physique et combattante.....	INDRA
III. Fécondité	(déesse variable, multivalente)
Santé, longue vie, prospérité, etc.....	les deux jumeaux NĀSATYA (« Guérisseurs »)

Rome	
<i>Fonctions :</i> « Prima » ambigu	<i>Dieux :</i> JANUS (DIUS –) JUPITER
I. Souveraineté	} JUVENTAS TERMINUS
Protection de la <i>pubes romana</i> , vitalité de Rome	
Répartition des biens, stabilité de Rome	
II. Force physique et combattante.....	MARS
III. Prospérité rurale, masse, paix	QUIRINUS
Déesse multivalente et « extrema »	VESTA

Zoroastrisme :	
[Dieu : AHURA MAZDĀH] (« Seigneur Sage »)	
<i>Fonctions :</i> Choix initial du bien et du mal.....	<i>Entités :</i> les 2 MAINYU (« Esprits »)
I. Souveraineté ; admi- nistration du salut.....	VOHU MANAH (« Bonne Pensée ») AŠA (« Ordre, Justice »)
Protection de la communauté des hommes fidèles.....	SRAOŠA (« Obéissance, Discipline »)
Rétribution en ce monde et dans l'autre	AŠI (« Rétribution »)
II. Puissance au service de la religion : « le Royaume » du salut.....	XŠAΘRA (« Puissance » + métaux)
III. Fécondité ; piété.....	ĀRMAITI (« Piété » + Terre)
Santé, immortalité, biens de ce monde et de l'autre	HAURVATĀT (« Santé » + eaux) AMƏRƏTĀT (« Non-mort » + plantes)

Germanie	
<i>Fonctions :</i> « Dieu cadre »	<i>Dieux :</i> HEIMDALH
I. Souveraineté	TÝR (« Contrat ») ŌÐINN (« Magie »)
Fils d'Odinn	BALDR-HÖDR
II. Force physique et combattante	THORR
III. Prospérité	NJÖRDHR FREYR DIEUX VANES
Déeses multivalentes	FRIGG FREYJA

D.I.E., p. 90 и 102 (кроме [Germania1](#)).

Глава III

Трехсторонние теологии

1. *Теологическое выражение идеологии трех функций.* Теологии различных индоевропейских народов в большинстве своем не являются бессвязными скоплениями богов, которые были отложены случайным приливом и отливом истории. Там, где мы

располагаем достаточной информацией, легко распознать центральную группу взаимозависимых божеств, которые определяют друг друга и делят между собой области сакрального в соответствии с планом, изложенным в предыдущей главе. В зависимости от случая, эти группы долгое время игнорировались, отрицались или понимались неправильно. Их признание, в частности индийской и митаннийской группировки, которую мы рассмотрим первой (1938; особенно с 1945 года), стало источником основных достижений в наших исследованиях; оно также стало источником многочисленных дискуссий, часто приятных, иногда болезненных, но в целом полезных, между ученым-сравнителем и специалистами в различных областях.

2. *Характерные боги трех функций в ведийских гимнах и ритуалах.* - Жрецы ведийской Индии в ряде важных ритуальных обстоятельств, при обращении, подношениях или классификационных перечислениях, ассоциируют *Mitra* и *Varu*, которые являются правителями Вселенной, бог Ннд(а)ра, который является воином *par excellence*, и два бога-

близнеца, почти всегда называемые в поединке собирательным именем, *Nā́ satya* или *Áśvín*, целители, дарители потомства и всевозможных благ. Иногда, на втором уровне, очевидно по аналогии с бинарным расселением первого и третьего, Индра оказывается связан с другим богом, причем переменным (*Vāyu*, *Agni*, *Sūrya*, *Viṣṇu* и т. д.).

Мы уже видели (I, § 18) эту божественную команду (*Mitra-Varuṇa*, два Асвина, Индра с Агни или Сурьей), к которой обращались, чтобы добиться формирования мужского плода - более важная цель в те архаические времена, чем сегодня; Порядок перечисления, ставящий Асвинов на второе место, перед Индрой, легко оправдан, поскольку мы имеем дело с рождением, т.е. событием, которое должным образом относится к их области. С другим изменением порядка, которое выдвигает Индру на первый план, именно эта же группа составляет список главных "богов в парах", вызываемых в кульминационный момент утренней печати в жертвоприношении типа сомы, а именно Индра-Ваю, Митра-Варума, два Асвина (например, *Śat. Brāhm*, IV, 1, 3-5), и, следовательно, именно он задает план ряда гимнов "Ргведы", вдохновленных этим ритуалом. Контекст этих гимнов часто поучителен, закрепляя и освещая функциональное значение каждого божественного уровня; например, в I, 139, Индра-Ваю четко характеризуются присутствием рядом с ними в их строфе (строка 1) слова *śárdhas*, технического термина, обозначающего батальон молодых божественных воинов; строфа Митры-Вару (строка 2) наполнена понятиями. 2) наполнена понятиями *ṛtá* и *ánṛta*, то есть порядка, космического и нравственного, и его противоположности; Асвины (ст. 3) представлены как мастера двух видов "жизненной силы", *śríyaḥ* и *pr̥kṣaḥ*. В двух дополнительных гимнах I, 2 и 3, Индра-Вайю называются *narā* "Männer, heroes" (2, str. 6); о Митра-Вару (2, str. 8) говорится, что "благодаря ордену, поддерживая орден, они достигли высокой эффективности"; что касается Асвинов, то они "дают наслаждение многим" (3, str. 1).

3. *Восходящие и нисходящие списки.* - Чаще всего соблюдается канонический порядок - нисходящий или восходящий. Вот два очень "чистых" случая, когда Индра один на своем уровне.

В архаичном и тщательном ритуале возведения очень важного огненного алтаря, в тот момент, когда проводятся священные борозды, очерчивающие его местоположение, произносится обращение к мифической корове *Kāmadhuk* ("та, которая, когда ее доят, дает

желаемое"). Призыв содержит божественную последовательность, с которой мы имеем дело, в нисходящем смысле, с расширением, гарантирующим ее функциональное значение: "Произведи в виде молока то, что они желают для Митры и Варуды, для Индры, для двух Асвинов, для Пурана (бога скота, а иногда и śūdra), для существ, для растений!" (например, Śat. Brāhm., VII, 2, 2, 12). В таком упорядоченном перечислении над растениями, животными и, возможно, людьми не-арья, Митра-Варура, Индра, Асвин могут покровительствовать только трем разновидностям людей-арья, соответствующим соответственно и иерархически трем их природам.

При жертвоприношении, совершаемом для получения определенных благ, те же боги вызываются в порядке возрастания, с коллективным и исчерпывающим дополнением (*Taittir. Saṃh.*, II, 3, 10, 1b): "Ты - дыхание двух Aśvin... ты - дыхание Indra..., ты - дыхание Mitra-Varuṇa..., ты - дыхание всех богов!"

В начале очень интересного спекулятивного текста (*R̥V*, X, 125 = *AV*, IV, 30, с небольшим изменением порядка строф) Агни ассоциируется с Индрой в порядке убывания. Это знаменитый пантеистический гимн, вложенный в уста персонажа, который, несомненно, является Vās, Словом, и который, в любом случае, представляет себя как общую опору и сущность всего сущего. Первая строфа звучит так: "Я иду с Рудрами, с Васу, с Адитьями и со всеми богами! Это я поддерживаю обоих Митру-Вару, я поддерживаю Индру-Агни, я поддерживаю обоих Асвинов!". Примечательно, что в следующих строфах, анализируя собственную многозначность, или, как она говорит, "множество мест" и "пребываний", куда "боги ввели ее" (*R̥V*, str. 3 = *AV*, str. 2), Вац выделяет, как части своей работы по отношению к мужчинам, соответственно (*R̥V*, str. 4, 5, 6 = *AV*, str. 4, 3, 5) пищу и жизнь, затем речь, "вкушаемую богами и людьми", и благо, которое она приносит священным персонам (*brahmān, rsī*), наконец, лук, "стрелу, убивающую врага брахмана", и бой, - и ничего другого. Очевидно, что, какова бы ни была доктринальная интенция (мы говорили по этому поводу о неоплатоническом Логосе), эта поэма использует в своем выражении древнейшую концептуальную систему ариев: через изложение параллельных понятий (боги, действия) она подтверждает, что последовательность "Митра-Варура, Индра (один или в сопровождении), два Асвина" объединяет образцы, теологические выражения этих трех функций.

4. *Арья-боги Митани*. - Иногда немного измененная, по вполне понятным причинам, эта же последовательность встречается во многих текстах из архаичной Индии, но я перейду сразу к самому важному документу. Теперь мы знаем, что среди индоиранцев была ветвь, говорившая на будущем "ведическом индийском" или очень близком к нему диалекте, которую можно назвать "параиндийцами", которые, вместо того чтобы эмигрировать на восток, к Инду и Пенджабу, ушли на запад, вдоль Евфрата, вплоть до Палестины, на блестящую, но недолгую судьбу, и оставили следы во многих клинописных письменах. В то время как их восточные собратья, авторы ведических гимнов, ускользнули от истории, их, окруженных народами-архивистами и, благодаря им, вооруженных письменностью, можно определить и датировать с большой точностью. Именно они сотрясали, а иногда и свергали старые царства Ближнего Востока со своими отрядами воинов-специалистов, о которых говорилось выше и которых вавилонские и египетские тексты называют *марианни*. Наиболее интересной группой этих "параиндийцев" является та, которая, контролируя и направляя людей другого происхождения, основала в середине второго тысячелетия в петле верхнего Евфрата хурритскую империю Митани, к которой хетты и египтяне некоторое время относились как к равным.

В 1907 году в архивах хеттского царя в Богазкёе при раскопках было обнаружено несколько копий текста договора, заключенного этим князем около 1380 года со своим соседом из Митанни, Мативазой. Восстановленный на троне хеттом, который к тому же подарил ему свою дочь, митандиец заключил официальный союз со своим благодетелем. В тексте перечислены небесные проклятия, которые он обязуется понести, если нарушит свое слово. Согласно обычаю, обе договаривающиеся стороны призывают в качестве гарантов всех богов своих империй. Так вот, среди митаннийских богов, наряду с большим количеством неизвестных и несколькими другими, которые могут быть признаны местными или вавилонскими божествами, есть последовательность, которая сразу же была выявлена индианистами и над которой долго работали филологи, тщательно изучая графические и грамматические особенности текста. Сегодня это перечисление можно с уверенностью перевести следующим образом: "... Боги *Митра*-(В)*аруна* [вариант *Урувана*] попарно, бог *Индара* [вар. *Индар*], два бога *Насатья*...". Более тридцати лет из-за недостаточного внимания к индийским ведическим документам, основные из которых только что были приведены, предлагались странные (В. Шульц, 1916-1917) или неадекватные (Стен Конов, 1921) объяснения этой встречи богов. Датчанин А. Кристенсен (1926) путем тщательного анализа приблизился к истине, признав, что Митра-Варура, Индра, Насатья появляются в Богазкёе не как техники дипломатических актов и не как заинтересованные в том или ином конкретном, например брачном, пункте договора, а потому, что они были "главными богами" арийского общества; К сожалению, он "мыслил" этот божественный высший персонал только в дуалистических рамках оппозиции **asura-daiva*, капитальной в Иране, реальной, но менее значимой в ведийской Индии, и искусственно разделил его, вопреки указаниям текста, на две группы, Митра-Варуша с одной стороны, Индра-Насатья с другой. Только в 1940 году, благодаря ведической записи о трех функциях и ведическим текстам, которые связывают тех же богов, что и трактат Богазкёя, появилась очень простая интерпретация, которую я кратко изложил в этих терминах в 1945 году:

В Богазкёе под Митра-Варуной, богами суверенитета, то есть богами, покровительствующими священному и справедливому, богами царской власти с ее необходимыми помощниками, жрецами и юристами, мы не имеем на одном уровне "Индара и Насатья", двойных представителей одного и того же вида богов; На втором уровне у нас есть Индара, бог воинской функции и военной аристократии, марианнов; затем, на еще более низком уровне, у нас есть покровители третьего сословия, насатья. Называя этих богов вместе и в таком порядке, царь выполняет две точные операции: он вовлекает с собой все общество своего царства, представленное в его регулярной форме; и он вызывает три великие провинции судьбы и провидения. Это соответствует, кроме того, формулировке проклятий, которые он соглашается понести в случае лжесвидетельства: от его личности до его народа и его земли - бесплодие, изгнание и забвение, всеобщая ненависть со стороны богов - все подробно описано.

5. *Описание характерных богов трех функций в ведической религии.* - Чтобы помочь читателю в последующих конкретных анализах, будет полезно в нескольких словах определить, с точки зрения трех функций, ориентации, а также границы этих различных богов, формальная группировка которых является доведической, как показывают архивы Богазкёя, подтверждая формулы индийских гимнов и ритуалов.

Вот как эти ценности были обобщены в моей небольшой книге *Les Dieux des Indo-Européens* (1952):

Не случайно первый уровень чаще всего представлен двумя богами: в суверенитете, задуманном этими древними индейцами, было два лица, две половины, противоположные,

но дополняющие друг друга и одинаково необходимые, и именно их воплощают и опекают два "царя" - *Mitra* и *Varu*. С точки зрения человека, Варура - это тревожный, страшный

повелитель, владеющий магией *mā*^ā, т. е. создающий формы, вооруженный узлами, сетями, т. е. действующий путем немедленного и неотразимого захвата. Митра, чье имя означает "Договор", а также "Друг", - обнадеживающий, благожелательный, защитник честных и регулируемых поступков и отношений, чуждый насилия. Один, Варуха, говорится в известном тексте, - это другой мир; этот мир - Митра. Варуха более деспотичен, более богоподобен, если можно так выразиться; Митра - почти божественный жрец. В рамках первой функции Вару более близок ко второй, жестокой и воинственной; Митра - к мирному процветанию, которое процветает благодаря третьей. Противопоставление настолько очевидно, что долгое время подчеркивались почти демонические черты Варуши: не является ли он *асурой* par excellence, а в пост-ведических формах религии, как уже во многих строфах Rgveda, не являются ли *асуры* таинственными демонами?

В *Índ(a)ra* заключено все остальное: движения, услуги и необходимость грубой силы, которая, будучи применена в бою, приносит победу, добычу и власть. Этот прожорливый чемпион, вооруженный молнией, убивает демонов и спасает Вселенную. Для своих подвигов он пьет сому, которая придает ему бодрость и ярость. Он - Танцор, *nṛtú*. Его яркая и шумная процессия - это маруты, перенесенные в атмосферу батальона молодых воинов, *марья*. Через него и через них выражается мораль подвига и буйства, которая противостоит как строгому и непосредственному всемогуществу, так и благожелательной сдержанности, которые объединились на первом уровне.

Канонические боги последнего уровня, *Ná*^ā *satya* или *Aśvin*, выражают лишь часть гораздо более сложной области третьей функции. Это прежде всего дарители здоровья, молодости и плодородия, тауматурги, помогающие немощным, а также влюбленным, девушкам без жениха, а также бесплодному скоту. Но третья функция гораздо шире: это не только здоровье и молодость, но и пища, и изобилие людей и товаров, то есть социальная масса и экономическое богатство, а также привязанность к земле, к тому мирному и стабильному наслаждению благами, которое выражается в санскрите важным корнем *kṣi-*. Поэтому Асвины часто усиливаются на своем уровне богами и богинями, которые покровительствуют другим аспектам третьей функции, например, животной жизни, изобилию, материнству (*Pūṣan*, *Purandhi*, *Draviṇodā*, "Хозяин поля", *Sarasvatī* и другие богини-матери), или которые покровительствуют множественному характеру, коллективный, тотальный ("всевышние", - парадоксально задуманный как особый класс богов), что хорошо выражено множественным *viśaḥ* "кланы", которое в Ргведе VIII, 35 уже противопоставлено в качестве обозначения третьей функции нейтральным единственным *bráhmaṇ* и *kṣatrā*, характеризующим две высшие функции.

I. - Только VARUṆA, чаще MITRA и VARUṆA (иногда с третьим Āditya, ARYAMAN; редко с четвертым, BHAGA).

II. - IND(A)RA в одиночку или с VĀYU или AGNI (или другим переменным партнером).

III. - 2 AŚVIN (ранее известный как NĀSATYA).

Здесь мы имеем хороший пример структуры, артикулированной теологии, которую трудно представить себе созданной путем скрепления частей и кусочков: целое, план, определяет детали; каждый божественный тип, в своей ориентации, требует присутствия всех остальных, и даже определяет себя только по отношению к другим, с живостью, которую дает только антитеза. Признание этой божественной последовательности и ее доведического характера позволило в 1945 году сделать решительный шаг вперед в интерпретации иранских религий и, прежде всего, объяснить важную, давно замеченную особенность авестийского богословия.

6. *Индоиранские боги трех функций в зороастрийской реформе.* - С именем Зороастра связана глубокая реформа, несомненно, скорее сумма ряда прогрессивных реформ в том же направлении, глубоко изменившая исконное язычество. Но если мы рассмотрим как исторически засвидетельствованный результат этого реформаторского процесса, так и доисторическую отправную точку, которая также поддается определению, поскольку она, несомненно, была очень близка к ведической и доведийской картине, признанной сегодня, то сразу же становятся очевидными определенные ориентиры этого движения.

В не-гатической Авесте, где непримиримый монотеизм Гатхи смягчен и где под именем великого бога Ахура Мазда - несомненно, сублимации главного асура, того, кого в Индии называют Варуха - вновь появляются мифические фигуры высокого ранга, носящие имена главных богов богазкейского списка (*Мипра, Индра, Na⁻ŋhaiθya*), причем примечательно, что *Мипра* остается богом, а Индра (как и другой старый бог, Саурва, ведийский Śarva, который находится в иных, но определенных отношениях с силой и насилием) и *Na⁻ŋhaiθya* - выносимые снова всегда в этом порядке, как в индийской формуле Nāsatya следует за Индрой - являются именами великих демонов: знак реформы, которая, проводимая жрецами, людьми первого ранга, и призванная навязать единообразно всему маздеанскому обществу высокую мораль первого уровня, сама очистила, отвергла, предала анафеме, демонизировала божественных покровителей, которые традиционно представляли и оправдывали другое поведение: буйство воина и менее кровавую, но, несомненно, не менее свободную оргию культа плодородия.

7. *Зороастрийские сущности.* - Что касается новой монотеистической теологии в ее чистом виде - Гатхи, - то она основана на той же схеме. Ее отличительной чертой является существование группы абстрактных сущностей, связанных с единым Великим Богом. Эти сущности еще не имеют коллективного имени, но именно они впоследствии будут постоянно группироваться в определенном порядке под именем Aməša Spənta, "Благодетельные (или Эффективные) Бессмертные". Можно спорить о том, являются ли в Гатах эти сущности уже существами, отдельными эманациями Бога - своего рода архангелами - или просто аспектами Бога; но это не меняет проблемы их происхождения, которая нас здесь занимает.

Язык и стиль Гатхи крайне неясны, причем неясны намеренно и изысканно. К счастью, для руководства есть определенные соображения, которые не зависят от неопределенности слов: 1°) значение и грамматическая структура существительных, обозначающих сущности, позволяют сделать некоторые выводы; 2°) строфы, которые почти все содержат имя одной или нескольких сущностей, достаточно многочисленны, чтобы позволить статистические наблюдения - относительную частоту каждой сущности, а также частоту их различных ассоциаций - которые сами по себе раскрывают важные особенности системы; Например, хотя замысел, форма и стилистика этих лирических гимнов не обязывали поэтов

представлять сущности в виде списка, в их рациональном порядке, как это позже сделают ритуальные прозаические тексты, тем не менее таблица частот упоминания сущностей по отдельности и, соответственно, относительная важность, которую поэты им приписывали, заранее точно воспроизводит иерархический порядок, который они всегда будут иметь под своим именем Aməša Spənta : Эта иерархия, следовательно, уже существовала; 3°) Другой элемент интерпретации обеспечивается списком "материальных элементов", которые традиция будет связывать, термин за термином, со списком сущностей, пара, на которую сами гимны делают определенные и точные аллюзии; 4°) Наконец, в Авесте, не gāthique, каждой из сущностей противостоит архидемон, который, в нескольких случаях, проливает на нее свет.

Таблица выглядит следующим образом:

АБСТРАКТНЫЕ СУЩНОСТИ :	ЗАПАТЕНТОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ :	ПРОТИВОСТОЯЩИЕ АРХИДЕМОНЫ:
1. Voxu Манах (Хорошая мысль)	говядина	Плохая мысль
2. Aša (орден)	пожар	Индра
3. Xšaθra (сила)	металл	Саурва
4. Ārmaiti (благочестивое мышление)	земля	Nā°ηhaiθya
5. Хаурватат (целостность, здоровье)	вода	Жажда
6. Amərətāt (не-смерть, бессмертие)	растения	Голод

8. *Индоиранские боги трех функций, перенесенные в Сущности.* - Как бы мы ни интерпретировали сущности - архангелы или аспекты Бога, - эта таблица вызывает вопросы: почему именно эти шесть избранных, а не другие, которые легко было бы представить? Почему именно такой порядок и преимущественная группировка, а значит, и родство, выявленное статистикой "два на два", "три на три" и т. д.? Почему, имея так мало свободных мест, авторы системы каким-то образом потеряли одно в конце, удвоив "Здоровье" с соседним "Бессмертием", которое, почти без исключения, названо вместе с ним? Почему именно эти места - 2, 3, 4 - отданы трем архидемонам, бывшим функциональным богам, осужденным реформой? Сравнение списка зороастрийских сущностей с ведийским и митаннийским перечнем функциональных богов показывает, где кроется общая разгадка.

1°) Две последние сущности, чьи имена совпадают и которые более или менее неразделимы, напоминают близнецов Насатья, неразделимых, дарующих здоровье и жизнь, омолаживающих пожилых людей, использующих целебные свойства, содержащиеся в водах и растениях, по очень схожим понятиям, которые они выражают, и по материальным элементам, связанным с ними, а также по их иерархическому месту.

2°) Непосредственно перед ними четвертая сущность - Земля, мать и кормилица, и в то же время модель иранской домохозяйки: она напоминает переменную богиню (в частности, Сарасвати), которую мы иногда видим соединенной с Насатей в ведических перечислениях для обозначения третьей функции. Таким образом, область трех последних зороастрийских сущностей, обозначенных существительными женского рода, в то время как высшие из них названы нейтральными (ср. в ведийском языке *vís*, женский род, против *bráhman* и *kṣatrá*, нейтральные), является областью третьей функции; более того, в лице *Ārmaiti* именно сущности третьей функции система противопоставляет злого *Na^oŋhaiθya*, демонизацию (сведенную к одному символу) двух канонических богов той же функции, *Nāsatya*.

3°) Выше третья сущность называется *Xšaθra*, то есть само слово, *kṣatrá*, от которого произойдет индийское название *kṣatriya* и которое уже в *Rgveda*, VIII, 35, дифференцированно характеризует вторую функцию, подобно тому как в нартском эпосе осетин, в форме *æxsærtæg-*, оно дифференцированно дает название семье сильных героев. Связанный с ним "металл" - это металл во всех его проявлениях, но в явных текстах он указан как металл оружия. Противостоящий ему архдемон Саурва назван в честь ведийского *Śarva*, разновидности Рудры, сложного персонажа, который здесь не рассматривается, но который, по крайней мере в качестве лучника и отца марутов, очень подходит для второй функции.

4°) Первые две сущности, наиболее часто молящиеся или упоминаемые, наиболее близкие к Богу и охотно с ним связанные, носят значимые имена: *Aša* - авестийское слово (ср. древнеперсидское *Arta-*), соответствующее ведийскому *ṛtá*, космическому, ритуальному, социальному, моральному порядку, которому покровительствуют боги-суверены, но главным образом (вплоть до свойственных ему эпитетов) непреклонный и ужасный Варуха; *Воху Манах*, "Благая мысль", в ряде гафических отрывков и во всей негафической литературе, напротив, представлен как близкий к человеку: так же как благожелательный и дружелюбный Митра близок к человеку, является "этим миром-здесь", в отличие от Варухи, который является "другим миром". *Ясна*, XLIV, содержит две показательные в этом отношении строфы, строфы 3 и 4: они разделяют далекий космос и наше близкое окружение между Ашей и *Воху-Маной* так же четко, как, например, *Ргведа*, IV, 3, 5, разделяет Вару и Митру (каждый со вспомогательными существами, о которых речь пойдет в следующей главе). Материальный элемент, связанный с *Воху-Маной*, - бык: теперь, с индоиранских времен, как давно признано (в частности, А. Кристенсенем), бык находился под особым покровительством государя Митры. Наконец, сопряжение сущности *Aša* с архидемоном Индрой напоминает о том, что в нескольких гимнах "*Ргведы*" изображены ссоры между государем Варухой и воином Индрой, хранителями двух моралей, расхождение которых легко перерастает в конфликт.

9. *Намерение этой зороастрийской реформы.* - Другие замечания того же рода обогащают и нюансируют противостояние, но этих достаточно, чтобы найти решение проблемы происхождения *Aməša Spənta*, которую я подробно разработал в 1945 году в своей книге *Naissance d'archanges : список шести сущностей монотеистического зороастризма был составлен по образцу списка богов трех функций в индоиранском политеизме и отделен от него; точнее, от варианта этого списка, как мы находим в Индии, который к пяти мужским богам, названным, например, в Богазкёе, добавил третью функцию, очень близкую к Насатей, богине-матери.* Почему такое различие? Почему Зороастр или реформаторы, объединенные этим именем, просто не упразднили этих "ложных богов"? Несомненно, потому, что, будучи жрецами и философами, они были привязаны к трехфункциональной структуре своего знания и признавали ее эффективность в качестве

средства анализа и основы для размышлений о жизни; несомненно также, что люди, арья, к которым была обращена их проповедь и которых они хотели убедить или принудить, сами были привязаны к этой форме мышления и поэтому должны были получить точную замену тому, что у них отнимали; несомненно, наконец, потому что, представленный таким образом, урок был более красноречивым: Как мы уже видели, одной из практических целей реформы было уничтожение особой морали групп воинов и скотоводов в пользу морали, переосмысленной и очищенной, священнической; Воздвигнув, например, образцовую фигуру "державы", *Xšaθra*, полностью посвященной священной религии, в том самом месте, где до сих пор господствовал автономный Индра, сторонники старой системы получили более сильный удар, чем простое отрицание языческого бога и подавление этой области языческой теологии. В некотором смысле можно сказать, что зороастрийская реформа в отношении энтитетов заключалась в замене каждого божества в трехфункциональном списке эквивалентом, который сохранял свой ранг, но, по сути, был лишен своей природы и одушевлен новым духом, единственным духом, который соответствовал воле и откровениям единого Бога. Это объясняет то обескураживающее впечатление, которое возникает у студентов при первом знакомстве с Гатами: несмотря на разные названия, все сущности, которые в них обитают, кажутся равнозначными, взаимозаменяемыми. Это также объясняет, почему все *Aməša Spənta*, независимо от уровня и функционального бога, из которого каждый из них был сублимирован, одинаково напоминают в отношении своего поведения индийскую группу богов первого уровня, богов-правителей, *Āditya*, главными из которых являются Митра и Вару. Эта аналогия, которая является неоспоримым фактом и которую Б. Geiger и К. Барр справедливо отметили, тем не менее завела проблему происхождения сущностей в тупик: они не являются нормальными, древними эквивалентами ведийских богов-суверенов, а скорее, энергично сведенные к одному типу требуемой "святости", эквиваленты ведийских богов трех уровней: конечно, суверенов, но также, при суверенах, бога насилия и дополняющих их богов-животворцев.

Dieux fonctionnels indo-iraniens	→ Entités (Archanges) de l'Avesta	Archidémons opposés aux Archanges dans l'Avesta postgâthique
I. { MITRA VARUṆA	(sous AHURA MAZDĀH) : VOHU MANAH AŠA	[nouvelle fabrication] INDRA
II. { INDRA (+ RUDRA-ŚARVA, etc.)	XŠAΘA	SAURVA
III. { Déesse (SARASVATĪ, etc.) les 2 jumeaux NĀSATYA	ĀRMAITI HAURVATĀT AMƏRƏTĀT	NĀŃHAIΘYA [nouvelle fabrication]

D.I.E., p. 21.

10. *Индоиранские боги трех функций и хронологические объяснения.* - Это объяснение *Aməša Spənta*, сразу же принятое многими иранцами, позже получило расширения, некоторые из которых мы найдем в следующей главе (III, § 8). Здесь же я должен ограничиться тем, что подчеркну главное следствие с точки зрения сравнительного анализа.

Перенос в индоиранские времена канонический митаннийский и ведийский список богов трех функций с их иерархией, он запрещает любые попытки объяснить этот список и эту иерархию событиями недавней истории или предыстории ведийских времен. Индра не является, не может больше рассматриваться как "великий бог", которого, например, социальные и моральные условия времени завоеваний должны были бы "в процессе" заменить более древним "великим богом", Варухой, который сам, немного раньше, развил бы свой престиж за счет более древнего бога Митры: Если бы это было так, то как бы мы поняли, что эта ситуация, по своей природе эфемерная, что эти неустойчивые отношения растущих богов и отступающих богов стали фиксированными, кристаллизировались на одной и той же стадии эволюции, - рисуя одну и ту же общую картину, останавливая прогресс одного из терминов на одном и том же максимуме в течение столетий, и исчезновение другого на том же минимуме - в пара-индейцах Митани, в гимнах и ритуалах ведического периода, и в иранском политеизме, который можно прочесть на фоне теологии Зороастра? "История" не могла быть настолько идентичной трижды и не могла оказать столь схожее интеллектуальное воздействие на эти три преждевременно разделившихся общества. Единственная правдоподобная интерпретация заключается в том, что все еще неразделенные индоиранцы, независимо от их точки отправления, прибыли на край своих Обетованных земель, обладая теологией, в которой отношения *Варуны с *Митрой, *Индры с *Варуной уже были такими, какими они остались в гимнах, и что, следовательно, эти отношения и группировка богов, которую они поддерживают, не являются случайными результатами событий, а представляют собой концептуальную, философскую данность, анализ и синтез, в котором каждый термин предполагает другие так же сильно, как "левое" предполагает "правое", короче говоря, структуру мысли. Поэтому свидетельства, которые, как иногда считается, содержатся в ведийских гимнах, например, о том, как Варуха отшатывается перед Индрой, будут объясняться иначе: Гимны, в которых эти боги бросают друг другу вызов, в которых их хвастовство сталкивается, тот самый гимн, в котором Индра хвастается тем, что устранил Вару, - это всего лишь драматизация напряжения, существующего между "аспектом Вару" суверенной функции и функцией Индры, и которое должно существовать, чтобы общество в полной мере ощутило его благо. Мифы, связанные с божественными покровителями функций, должны хотя бы отчасти наглядно иллюстрировать расхождение этих функций, и они могут делать это без скупости и компромиссов, которые навязывает социальная практика: очевидно, например, что абсолютный магический суверенитет и чистая воинская сила, если их довести до крайности, приведут к конфликту, - и действительно, в определенные периоды жизни общества через такие конфликты происходит узурпация, или анархия, или тирания. Именно это выражает богословие отношений Варухи и Индры, как оно вытекает из гимнов: в подавляющем большинстве случаев они сотрудничают, но в нескольких диалогических текстах поэты впадают в ту крайность, которой мудро избегают политики, и, чтобы лучше определить их, "увидеть" их и "сделать их видимыми", противопоставляют их друг другу как соперников. Положение дел, риторическое упражнение, несомненно, древнее, поскольку, как мы видели, зороастризм выбрал отлученного, демонизированного Индру, чтобы сделать его конкретным противником Аши, то есть Сущности, в которой, очищенной, выживает *Varuṇa.

11. *Связь между богами трех функций.* - Это наблюдение следует сразу же дополнить другим, противоположным. Функциональное определение трех божественных уровней является статистически строгим (ведическая литература достаточно обильна, чтобы статистика имела определенный вес), то есть ясным не только в тех текстах, где они намеренно классифицированы или, по крайней мере, сгруппированы вместе, но и в

подавляющем большинстве текстов, где поэт рассматривает или вызывает только богов одного уровня, не вспоминая о других. Но в любой религии излияния благочестия, надежды и доверия иногда выходят за теоретические рамки катехизиса, и это особенно верно в Индии, где усилия мысли на протяжении исторически обозримого времени - и эта тенденция уже прослеживается в гимнах - так часто склонялись к признанию глубокого тождества бытия под разнообразием видимостей или представлений и, чтобы выразить этот догмат догм осмысленным образом, наделяли одних атрибутами других. Более того, на практике благочестивого человека интересует, конечно, разнообразие помощи, которую он может получить, и мистических дверей, в которые он может постучаться, но также и прежде всего солидарность и сотрудничество всех богов, которые ему отвечают. Наконец, в тех самых делах, ради которых люди взывают к богам, могут потребоваться все или несколько частей функциональной команды, а также специалисты извне. Самый важный пример - дождь, который наполняет водой почву, прямо или косвенно обеспечивая пастбищное и сельскохозяйственное богатство и даже здоровье, о котором заботятся боги "третьей функции"; Но она добывается в небесной битве, отвоевывается в виде небесных рек или коров у алчных демонов засухи, и это дело, великое дело Индры и его помощников, в частности воинственной орды Марута; связывая небо и землю и обеспечивая выживание мира, она представляет не меньший интерес для богов-властителей; техническая операция, наконец, имеет, кажется, своего специалиста в Парджанье. Но почему поэт всегда обязан делать это справедливое и строгое распределение заслуг? Работа общая, и похвала, следовательно, едина. И неудивительно, что великий воин Индра так часто прославляется как в результате, так и в форме своих действий, как даритель плодородия и богатства. Но богословски настроенный читатель никогда не должен забывать о его насильственном способе добычи стад или освобождения вод: он не мужчина Сарасвати, он не из круга *Pūṣan* и *Draviṇodā*.

12. *Теология трех функций у других индоевропейских народов.* Если такая божественная команда, несомненно, существовала у индоиранцев до их разделения, так же как и трехчастная идеология, как мы видели в первой главе, еще древнее и должна быть отнесена к индоевропейским временам, то было законно и необходимо исследовать в теологиях других древних и достаточно известных индоевропейских народов, не засвидетельствованы ли подобные команды формальным и ритуальным использованием. Это исследование, начатое в 1938 году, сразу же дало результаты в итальянском и германском ареалах. Но в то же время в этих двух областях, где специалисты, комфортно чувствующие себя в своей автономии, долгое время строили величественные и заученные объяснения всех вещей, новая интерпретация должна была поставить под сомнение столько псевдофактов и показать слабость стольких псевдодемонстраций, что она в целом не была принята. В целом, противостояние возникло прежде всего потому, что "отдельные филологии", будь то скандинавская или латинская, привыкли мыслить хронологически - в соответствии с совершенно гипотетической и субъективной хронологией - о предыстории, "формировании" сложных теологических картин, представленных им древнейшими документами. Однако при рассмотрении этих таблиц в сравнительной перспективе, о которой говорилось выше, их можно сразу же интерпретировать, в основном, как концептуальные структуры, выражающие различие и взаимодействие трех функций, уже сформулированных индоевропейцами.

13. *Юпитер Марс Квирин и Juu-, Mart-, Vofion(o)-*. - Два итальянских общества - одно умбрийское, другое латинское, - о которых нам дают информацию хорошо документированные тексты, Игувиум и Рим, представляют два варианта триады, первые два термина которой идентичны: *Juu-, Mart-, Vofion(o)-* в Игувиуме; *Jupiter, Mars, Quirinus* в древнейшем, докапитолийском Риме. Уже один этот параллелизм означает, что мы не должны пытаться объяснить римскую триаду, как это обычно бывает, на основе случайности, последовательных вкладов и компромиссов местной истории, ибо как могли два независимых ряда событий породить две теологии, две божественные иерархии, которые были бы так похожи?

14. *Докапитолийская триада*. - Существование римской триады, которое также оспаривалось, не вызывает сомнений; это подчеркивается тем, что на протяжении всей римской истории этим богам служили три жреца без аналогов, строго иерархические (*ordo sacerdotum*: Festus, p. 198 Lindsay), которые при одном только *rex sacrorum*, уменьшенном и жреческом наследнике древних царей, были высшими жрецами государства: три *flamines maiores*, а именно *dialis, martialis* и *quirinalis*.

Будучи настоящим ископаемым в исторические времена, вытесненная из поля зрения совсем другой триадой, образованной Юпитером О.М., Юноной Региной и Минеруа, эта докапитолийская триада осталась связанной с рядом явно архаичных ритуалов и представлений. Раз в год, во время церемонии, приписываемой Нуме (Titus Livius I, 21, 4), три *flamines maiores* торжественно пересекали город в одной повозке и совместно приносили жертву богине Фидес. Жрецы Салии, охранявшие среди двенадцати неразличимых *ancilia* упавший с неба талисман, с которым была связана судьба Рима, были *in tutela Iouis Martis Quirini* (Servius, *ad Aen.*, VIII, 663). Трагический ритуал *deuotio*, в котором римский полководец, чья армия находилась в опасности, сдавался подземным богам одновременно с вражеской армией, был введен формулой, перечислением богов, которое Тит Ливий (VIII, 9, 6), несомненно, постарался точно транскрибировать и которое, после Януса, бога всех начал, впервые назвало старую триаду: Яна, *Юпитер, Марс Патер, Квирин*, затем Беллона, Ларес и т.д. При заключении договора, согласно Полибию (III, 25, 6), феодальные жрецы брали в свидетели сначала Юпитера, затем Марса и Квирина.

Общей чертой этих обстоятельств, в которых прекапитолийская триада предстает как таковая, является то, что социальное тело Рима задействовано в целом и в своей обычной форме: поддержание *fides publica*, без которой невозможна социальная сплоченность; постоянная или срочная защита; дипломатическое участие. Жертвоприношение Фидесу особенно показательное: это единственный известный случай, когда три *flamines maiores* действовали вместе; но они делали это демонстративно, и единство машины, единство священной операции доказывало, что речь шла о том, чтобы поставить под гарантию Фидеса единство трех "вещей", которым Юпитер, Марс и Квирин покровительствовали распределительно, трех "вещей", синтез или регулирование которых были необходимы для жизни Рима. Что же это за "вещи"?

15. *Значение Юпитера и Марса прекапитолиновой триады*. - Ответ не требует больших усилий, если предпочесть чувства, провозглашенные самими римлянами, смелым построением, сделанным за последние три четверти века эпигонами Вильгельма

Маннхардта или археологами, не знающими границ своего искусства; При условии также, что мы не забываем, что боги могли быть связаны и иерархизированы таким образом, как в Игувиуме, так и в Риме, только потому, что они оказывали дифференцированные и взаимодополняющие услуги; при условии, наконец, что мы придаем особое значение, когда речь идет о богах трех *flamines maiores*, тому, чему учат должности этих жрецов. Если мы будем соблюдать это правило и эти предосторожности, то прежде всего поймем, что Юпитер, и в то же время (в следующей главе будет показано значение этого нюанса) Дий, которому *flamen dialis* служит своими действиями, своим поведением и бесчисленными положительными и отрицательными обязательствами, является богом, который с небес руководит порядком и самым строгим соблюдением священного, гарантом римской жизни, непрерывности и власти. Что же касается Марса, невозмутимо послушного учению тысяч эпиграфических и литературных текстов, то он предстает как боевой бог Рима, покровитель физической силы, той силы, которая вполне может, подобно силе ведийского Индры, в трех-четырех обстоятельствах (не более) быть направлена римским крестьянином на благо своих волов, которые, Но с момента своего сказочного происхождения и до заката империи он в подавляющем большинстве известных случаев оставался силой, дарующей победу.

16. *Квири́н*. - Для Квирина, единственного "пожилого" из трех богов в исторические времена, античные ученые щедро строили противоречивые теории на основе этимологических приближений распространенного в то время типа, что осложняло работу. К счастью, однако, у нас есть службы, выполняемые его пламенем, несколько других культовых фактов, его имя и несколько объективных указаний древних. Эти различные источники информации дают сложную, но целостную картину:

1°) Нам известны три случая, когда *flamen quirinalis* исполняет свои обязанности. Во время Робигалии 25 апреля он принес в жертву собаку на поле близ Рима, тем самым отвлекая (на оружие войны, добавляет Овидий) ржавчину, угрожавшую колосьям кукурузы. На Консуалии 21 августа он принес жертву на подземном алтаре Консуса, бога хранимого зерна (*condere*); 23 декабря он принес жертву на "могиле" Ларенции, куртизанки, которая, согласно известной истории, воплощала сладострастие, богатство и щедрость и заслуживала поклонения тем, что в конце концов завещала свое огромное состояние римскому народу. Праздник Квирина, Квириналия 17 февраля, совпадает (и, вероятно, является лишь последним) с Форнакалиями, куриальными праздниками жарки зерен. В двух других случаях, когда Кви́рин появляется в форме культа, он ассоциируется с богиней Опс, другими словами, олицетворением сельского изобилия: надпись гласит, что 23 августа, во время Вулканалий, Кви́рин и Опс были среди божеств, предположительно почитаемых против огня (CIL 1, I², p. 326); легенда, обосновывающая существование *Salii de Quirinus*, показывает, что клятва, основанная этим колледжем, была дана по той же причине, что и клятва, основанная на празднике Опса и Сатурна. Все эти данные, составляющие всю историю культа бога, свидетельствуют о том, что его деятельность была единообразно и однозначно связана с зерном (три праздника, включая его собственный), с сельскохозяйственными божествами Консусом и Опсом, а также с богатством и недрами. Это подтверждается и тем фактом, что в 390 году, когда подошли галлы и нужно было похоронить священные предметы Рима, это было поручено не rex или *flamen dialis*, главным жрецам государства, как можно было бы ожидать, а *flamen quirinalis*.

2°) Имя Квирина, безусловно, неотделимо от имени *квиритов*, то есть всех римлян, рассматриваемых в их гражданской деятельности, в полной противоположности - как доказывает известный анекдот из жизни Юлия Цезаря - тому, чем они были как *воины*. П.

Кречмер предложил объяснять *квиритов* вместе с *курпией* (*volsque couehriu*) как "людей, собравшихся в своих социальных местах", причем *Кви́рин* был (ср. *dominus de domus* и т.д.) покровителем этого образования "организованной социальной массы" (**co-uir-i^o/(a)-*); этимология, удовлетворительная сама по себе, была сделана весьма вероятной В. Пизани (1939) и, независимо, Ё. Бенвенисте (1945), который показал, что имя двойника Квирина в умбрийской триаде "Юпитер-Марс-Вофион" может быть строгим фонетическим результатом **Leudh-yono* "покровитель массы" (ср. немецкое *Leute*, лат. *liberi* "масса свободных людей, детей свободного рождения" и т.д.), точной параллели и синонима лат. **Couirī-po*-. Социальная масса и мир - такие же ожидаемые аспекты третьей функции, как и возделывание почвы.

3°) Но стиль этого мира отмечен римским отпечатком, способствующим созданию удивительного механизма, который в течение нескольких столетий завоевал и романизировал Италию, Средиземноморье и Старый Свет, и установил тяжелое благословение *рах гомана*. Для римлян речь никогда не шла о мире, который был бы слепым и радостным, но бдительным, где оружие было отложено, но поддерживалось, где гражданские лица, *квириты*, были также мобилизуемыми, будущими *военными*, где законотворческие комиции были не более чем *exercitus urbanus*, без своего оборудования, но в своих рамках; мир, наконец, где много размышлений было посвящено войне. Именно этому режиму, этому умонастроению покровительствовал Кви́рин, и это прекрасно выражено в одном из его статутов: один из *flamines minores*, Портуналис - то есть, вероятно, бог городских ворот (*portae*), прежде чем стать богом портов (*portus*) - был ответственен за смазку "оружия Квирина" (Festus, s. v. *persillum*, p. 238 Lindsay), иными словами, выполнять жест мобилизации всего для оружия, которое он не использовал в данный момент, но которое он вдруг захотел использовать. Эта амбивалентность "квиритов-милитов" у самих римлян, эта военная концепция римского мира в достаточной степени объясняют, почему Квирина считали разновидностью Марса и почему греки, которые по-другому представляли себе *εἰρήνη*, предпочли перевести его имя как имя старого бога-воина, отличного от Ареса, *Ἐυάλιος*. Но в этом контексте мы не можем слишком много размышлять над двумя замечаниями комментатора Вергилия, Сервия, которые до недавнего времени считались "абсурдными", но которым новая "трифункциональная" перспектива придала полную ценность (*ad Aen.*, I, 292; VI, 859):

Марс называется Градиусом, когда он в ярости (*cum saeuit*); когда он спокоен (*cum tranquillus est*), Квирином. В Риме у него два храма: один внутри города, как Кви́ринусу, то есть как богу-хранителю и миролюбивому (*quasi custodis et tranquilli*), другой - на Аппиевом пути, за городом, у ворот, как богу-воину или Градиусу (*quasi bellatoris uel Gradiui*)...

...Кви́рин - это Марс, возглавляющий мир (*qui praeest paci*) и имеющий свой культ в Риме; ибо Марс войны (*belli Mars*) имел свой храм за пределами Рима.

17. *Юпитер Марс Кви́рин и легендарные составляющие Рима.* - Этого краткого рассказа, лишённого бесчисленных дискуссий, которые приходилось вести почти по каждому пункту, достаточно, чтобы показать, что в гармоничном единстве триады Прекапитолия каждый термин имеет свою специфическую направленность и внутренний баланс. Небо и сама суть религии как опоры Рима; физическая сила и война; сельское хозяйство, недра, социальная масса и бдительный мир: эти обозначения определяют три взаимодополняющие области, четко очерчивая структуру, которая, будучи, безусловно, до Рима и Игувиума, а значит, по крайней мере, итальянской, и, с другой стороны, будучи столь близкой к индоиранской структуре, имеет все шансы вернуться в индоевропейские времена.

Здесь стоит напомнить о функциональных значениях, которыми три этнических компонента, легендарные основы трех племен, наделяются в рассказах о происхождении Рима: Ромул - *rex* и *авгур* - и его спутники являются хранителями суверенной власти и благоприятствования; его этрусские союзники под командованием Лукумона - специалисты в военном искусстве; его враги, Тит и сабиняне, наделены дочерьми, богаты стадами и, более того, ненавидят войну и делают все возможное, чтобы избежать или отложить ее. Часто встречающийся вариант, как мы видели (I, § 7), избавлен от этрусского компонента и концентрирует первые две характеристики на Ромуле и его спутниках. В этой форме докапитолийская триада очень уместно разделена на две группы - противников и будущих соратников: Ромул постоянно является ставленником Юпитера (начальные покровители; Юпитер Феретрий и Юпитер Статор в битве), но, будучи сыном Марса, он собирает на себя благосклонность первых двух богов триады; Квирин же (только в этом легендарном наборе) считается сабинским богом, "сабинским Марсом", привезенным в Рим в качестве приданого Титом Татием при окончательном примирении, вместе с собирательным именем "квириты" (но этот псевдосабинизм "квиритов" и Квирина, хотя и соответствует характеристике сабинов в легенде как носителей третьей функции, объясняется главным образом популярным среди римских ученых каламбуром "квириты-лекари"). Известно, что в другой форме легенды, несовместимой с этой, Квирин является посмертным именем Ромула, объединяя таким образом три термина божественной триады в одном основателе, через покровительство, отцовство и апофеоз.

18. *Варианты триады Юпитер-Марс-Квирин*. - Варрон (*De ling. lat.*, V, 74) и Денис д'Галикарнас (II, 50) сохранили для нас важную особенность: Когда Ромул и Тит Татий примирились и сабины Тита Татия присоединились к теперь уже полноценной и жизнеспособной общине, каждый из двух царей учредил культы, и если Ромул основал *только* культ Юпитера, то Тит Татий, одновременно с Квирином, ввел в обращение *большое количество* богов и богинь, все из которых были как-то связаны с сельской жизнью, плодородием или подземным миром. Эта традиция чрезвычайно интересна, прежде всего потому, что она подчеркивает то, что уже было отмечено в отношении Индии (II, § 5), - множественность аспектов, неизбежную фрагментацию этой "третьей функции", воплощенной Титом Татием, но прежде всего потому, что, среди "богов Тита Татия" (которые, конечно, не сабиняне, а римляне, несмотря на этническую окраску легенды) несколько выступают в качестве третьего члена в триадах, которые являются лишь вариантами канонической триады "Юпитер-Марс-Квирин": например, Опис (чьи отношения с Квирином уже упоминались), например, Флора.

Три группы культов в Регии, "царском доме", несомненно, соответствующие трем палатам, которые до сих пор можно увидеть рядом в руинах, это: 1°) культы, совершаемые высшими священными фигурами, *rex* (Янусу), *regina* (Юноне) и женщиной *flamen dialis* (самому Юпитеру); 2°) воинские культы сакрариума *Martis*; 3°) культы сакрариума *Opis Consiviae*, богини Изобилия. Такое сопоставление трех функциональных уровней позволяет понять, что та же форма религии, которая была проанализирована и разобщена в лицах трех великих фламинид, была, напротив, ресинтезирована, когда она перешла в руки рекса, когда именно рекс, уже не воплощение, а, от имени Рима, пользователь священных сил, управлял ею.

Что касается триады "Юпитер, Марс, Флора" (позже замененной Венерой), то именно она, по-видимому, покровительствовала трем колесницам первобытных рас (которые сами связаны с тремя функциональными племенами и тремя цветами - белым, красным, зеленым: см. выше, I, § 21). выше, I, § 21); Флора заслужила это место дважды и трижды, и из-за ее

власти над растительностью, и из-за легенды, которая сделала ее двойником богатой куртизанки Ларенции, и потому, что она была ассимилирована с самим Римом, несомненно, с римской массой, а не с политическим образованием, которому покровительствовал Квирин. Другой вариант триады, "Юпитер, Марс, Ромул-Ремул", представляет Ромула в совершенно ином обличье (до основания Рима: близнец, пастух и т. д.) и напоминает, что в индоиранском каноническом списке двум богам-близнецам поручалось представительство и защита третьего уровня.

19. *Боги трех функций в Скандинавии.* - В скандинавском язычестве хорошо известна триада того же типа, образованная Óðinn, Þórr и Freyr (или, совместно, как последнее понятие, Njörðr и Freyr). Но и она, как и докапитолийская римская триада, и даже больше, чем она, объясняется - в весьма вариативных формах - в соответствии с эволюционными закономерностями, как результат компромиссов и синкретизма между последовательно возникающими культами. Критика такого рода легких и соблазнительных объяснений, которые считают, что они логически вытекают из археологических данных, но искусственно накладываются на них, уже неоднократно звучала, и ее придется повторить, поскольку опыт показывает, что люди не сдаются добровольно. Для целей этой книги мы просто проигнорируем ее и констатируем, что, начиная с Х. Петерсена (1876) и заканчивая К. Хельмом (1925, 1946, 1953), от Э. Вессена (1924) до Э.А. Philippon (1953), многочисленные попытки доказать, что "продвижение" *Wōðanaz произошло недавно, что он был "заменен" на *Tiuaz, или что в Скандинавии древнейшим "великим богом" является Þórr, если только это не Фрейр, не увенчались успехом, несмотря на ум, эрудицию и талант их авторов. Мы ограничимся фактами.

И прежде всего к самому существованию триады как таковой. Именно триаду (О., Þ, F.) видел Адам Бременский, царившую в храме Упсаля, и чей трехфункциональный механизм он описывает (*Gesta Hammaburgensis eccl. pontificum*, IV, 26-27); именно триада поддерживает формулы проклятия в эддических поэмах, а также у скальдов (О., Þ, F.-N.: *Egilssaga*, 56); это то, что вытекает из рассказа об эсхатологической битве (О., Þ., F.: *Völuspá*, 53-56), каждый из этих трех богов сражается с одним из главных нападающих и погибает под его ударами; именно она делит божественные драгоценности (О., Þ, F.: *Skáldskaparmál*, гл. 44); именно она принимает на себя роль во всей мифологии, где остальные божества - за исключением богини Фрейи, тесно связанной с Фрейром и Ньёрдром и дополняющей их, - выступают как спутники, окружающие только эти "главные роли" и определяющие себя по отношению к ним.

20. *Боги-эсыры и боги-ваны.* - Мы помним, что в легенде о своем происхождении Рим часто сокращал свои компоненты до двух, хотя они должны были привести к трем племенам и представлять три функции: rex-augur Ромул и его спутники имеют *deos et uirtutem*, власть над священным и таланты воина, владения Юпитера и Марса, в то время как Тит Таций и его сабины привносят в целое свою особенность, то есть женщин и богатство, *opes*. Скандинавская картина формирования полного божественного общества имеет тот же тип: компоненты, также объединенные примирением и слиянием после ужасной войны, состоят из двух частей, Эсиров и Ваниров, - Эсиров, главным из которых является Оддин, а самым выдающимся после него - Þórr; Ваниров, самыми выдающимися из которых являются Ньёрдр, Фрейр и Фрейя, единственные, кто даже назван индивидуально.

Функциональное различие между эсирами и ванами четко и постоянно. Ваны, и особенно два бога и богиня, которые в полной мере воплощают этот тип, даже если им случается быть или делать что-то другое, - это прежде всего богатые боги (N., F., Fa.) и дарители богатства, покровительствующие (F., Fa.) удовольствиям, даже распутству и плодовитости, а также (Nerthus, F.-Fróði) миру, и, наконец, пространственно и экономически связаны с землей, поскольку она приносит урожай (N., F.), или с морем как местом навигации и рыбной ловли (N.). Эти доминирующие черты контрастируют с чертами главных Эсиров. Ни Óðinn, ни Þórr, конечно, не интересуются богатством, землей и т. д. Но, насколько нам известно из скандинавской мифологии, их центры находятся в другом месте: один - самый могущественный маг, мастер рун, глава божественного общества; другой - бог с молотом, враг великанов, которых он напоминает (пусть подумает о его "ярости"), бог грома (в самом его имени), и если он служит крестьянину и дает ему дождь, то даже в современном фольклоре - как побочный продукт его битвы, в жестокой и атмосферной, а не земной и прогрессивной манере.

Смысл, который следует придать этому различию между эсирами и ванами, - центральная проблема, определяющая все толкования скандинавских и, в свою очередь, германских религий, а также проблема, в которой хронологические и исторические объяснения (воображаемой истории!) вступают в самое ожесточенное столкновение со структурными и концептуальными объяснениями. Факты, собранные с начала этой книги, оказывают значительную поддержку структуралистам: параллелизм индоиранских и итальянских теологий означает, что родственные народы могут ожидать теологию и мифологию по типу представленных скандинавами, сначала противопоставляя их, чтобы лучше определить, а затем объединяя их, чтобы создать жизнеспособное целое, 1°) божественные фигуры, покровительствующие тому, чему покровительствуют эсиры Óðinn и Þórr, - высокой магии и суверенитету, с одной стороны, и грубой силе - с другой, и 2°) совсем другие божественные фигуры, покровительствующие тому, чему покровительствуют три великих вана, - плодородию, богатству, удовольствию, миру и так далее.

21. Война между эсирами и ванами и война между проторомантами и сабинами: формирование полноценного трехфункционального общества. - Первоначальное разделение между представителями первых двух функций и третьей - общая индоевропейская черта: при одинаковом мифическом развитии (первоначальное разделение, война; затем неразрывный союз в иерархической трехчастной структуре), она встречается не только в Риме, на человеческом уровне, в рассказе о происхождении Города (Сабинская война и синецизм), но и в Индии, где говорится, что канонические боги третьего уровня, Асвин, изначально не были богами и вошли в божественное общество только в качестве третьего термина, ниже "двух сил" (*ubhe vírye*), после жестокого конфликта, за которым последовало примирение, договор. Как и следовало ожидать, детали таких легенд были выбраны и сгруппированы таким образом, чтобы подчеркнуть соответствующие "функции" различных компонентов общества и особые процессы, которые эти "функции" позволяют своим служителям. Сравнительный анализ римской легенды о начальной войне между римлянами и сабинами и скандинавской легенды о "первой войне в мире", войне эсиров и ванов (к которой, вопреки Э. Могку, следует вернуть 21-24 строфы *Völuspá*), даже выявил поразительный параллелизм и придал смысл обоим. Оба они состоят в диптихе из двух сцен, в которых каждый из двух вражеских лагерей имеет преимущество (но преимущество ограниченное и временное, так как конфликт должен закончиться без победы, а по добровольно заключенному договору), и к тому же обязан этим преимуществом

своей функциональной особенностью: с одной стороны, богатые и сладострастные Ваны развращают изнутри общество (женщин! С другой стороны, Одинн бросает свое знаменитое копье, неотразимый магический панический эффект которого хорошо известен при любых других обстоятельствах. Точно так же, с одной стороны, богатые сабиняне почти победили, заняв ключевую позицию противника, не сражаясь, а купив Тарпею за высокую цену (или, в варианте, благодаря беспорядочной любви Тарпеи к сабинскому вождю); с другой стороны, Ромул, обратившись к Юпитеру (Статору), добивается от бога, чтобы победоносное вражеское войско в панике бросилось назад, внезапно и без причины.

22. *Развитие функции воина у древних германцев.* - Однако мы должны отметить важный факт, который очень рано, и не только у скандинавов, но и у всех германских народов, привел к "искривлению" структуры трех функций и соответствующей теологии.

Нигде, конечно, ни в Индии, ни в Риме боги первого уровня, Вару, Юпитер, не теряют интереса к войне: если они не сражаются должным образом, как Индра и Марс, они ставят свою магию на службу той стороне, которой они благоприятствуют, и в конечном итоге именно через них присуждается победа, которая, действительно, если она одержана через Силу, представляет интерес прежде всего для Порядка через свои последствия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и Óðinn вмешивается в битвы, особо не сражаясь, и, в частности, перебрасывает армию, которую он обрек на парализующую панику, слово за слово связывая, "узы армии", *herfjöturr* (ср. узы, которыми вооружен Varuṇa). Но также несомненно, что в его определении "война" играет гораздо более значительную роль, чем в определении его ведийских и римских аналогов: в нем - а также в германском аналоге Митры, который мы рассмотрим в следующей главе и который Тацит даже интерпретирует как Марс - мы видим нечто большее, чем осмос: настоящий перелив, переливание войны в идеологию первого уровня. По крайней мере, в то время, когда создавались их эпосы, "герои Одина" - Сигурдр, Хельги, Харальдр Дент-де-Комбат - были прежде всего воинами, и в загробном мире именно мертвых воинов, и только их, и на вечные воинские игры и радости принимал Одинн в своем Вальхёлле. В качестве компенсации, по крайней мере, в определенных кругах, Þórr, враг великанов, слишком одинокий боец, потерял связь с войной, как это принято у людей, и, прежде всего, счастливый исход его атмосферных поединков с великанами и чумой, в частности, дождь, благоприятный для урожая, оправдал и популяризировал его культ и, иногда, лишил Фрейра сельскохозяйственной части его провинции. Это двойное развитие, похоже, было доведено до крайности самими восточными скандинавами, где Адам Бременский (IV, 26-27) определяет трех богов Упсальской триады следующим образом:

Thor praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco (*m.e. Фрейр*), pacem voluptatemque largiens mortalibus...

Si pestis et fames imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi2.

Даже если допустить, что теология каждого из этих трех упсальских богов была богаче и нюансированнее, чем следует из кратких заметок Адама Бременского (который также считал Þórr "главным" богом, потому что он изображался в центре, то есть на втором месте, и вооружен молотом, который он принял за скипетр, и потому что, громя, он приравнивал его к Юпитеру), нет причин отвергать суть его свидетельства: переход войны во владения "Водана", обратный переход "Тора" на службу крестьянину - это факты. Но мы можем понять

происхождение этого сдвига, и в других частях Скандинавии, где наблюдается то же самое явление, значения трех богов остаются в основном ближе к значениям их индийских и римских аналогов.

<i>Dieux fonctionnels :</i>	<i>Selon Adam de Brême :</i>	<i>Dans l'ensemble de la mythologie :</i>	<i>Fonctions :</i>
Óðinn	{ – guerre	{ magie guerre	I
Þorr	{ – fertilité par l'orage	{ combats singuliers contre les géants fertilité par l'orage	II
Freyr	paix, plaisir et fécondité humaine	abondance générale dans la paix et fécondité humaine	III

D.S.I.E., p. 1893.

23. *Состояние проблемы у кельтов, греков и славян.* - В других частях индоевропейского домена теологические структуры, соответствующие трем функциям, не столь очевидны по разным причинам - слишком ранняя дата, недостаток или противоречивость документов, непонятные наблюдатели или передатчики, массивные заимствования из неиндоевропейских религиозных систем - требуется рассуждение, и поэтому произвол представляет угрозу. Такое положение дел особенно прискорбно в греческом и кельтском ареалах, где информация столь обильна. Приходится признать, что в Греции, где сущность религии, безусловно, не индоевропейская, группировка богинь в легенде о пастухе Парисе, например, остается литературной игрой и явно не образует аутентичной религиозной комбинации. В Галлии, где классификация богов, данная Цезарем и подтвержденная ирландскими текстами о Туатха Де Дананн, напоминает в некоторых терминах структуру трех функций, эта аналогия, с предполагаемыми ею преемственностью и изменениями, создает больше проблем, чем решает. Что касается язычества славян, то оно слишком плохо изучено, чтобы попытки трехчастного объяснения могли быть чем-то большим, чем блестящие гипотезы. Но совпадения свидетельств из трех индоиранских, италийских и германских областей, где старые религии были систематически описаны самими пользователями, достаточно, чтобы гарантировать, что с индоевропейских времен трехчастная идеология действительно породила теологию в той же форме, объединение иерархических божеств, представляющих три уровня, а также "этиологическую мифологию", оправдывающую как различия, так и сотрудничество этих божеств.

24. *Божества, синтезирующие три функции.* - Мы ограничимся тем, что укажем на еще одно частое использование в теологии, уже не аналитическое, а синтетическое, трехчастной структуры. В самом деле, есть божества, которые врачи и верующие стремятся определить в противоположность богам, специализирующимся на трех функциях, как всеединые, обитающие и действующие на трех уровнях. Подобное выражение могло возникнуть независимо в нескольких местах, например, в средиземноморских цивилизациях, когда

божество-покровитель или даже одноименное божество города приобретало значение за счет других богов или божественных коллективов: Например, среди афинских ионийцев, где, по-видимому, четырехчастная теология (Зевс, Афина, Посейдон, Гефест) первоначально охватывала четыре функциональных племени (жрецы, воины, земледельцы, ремесленники), в исторические времена именно Афина доминировала в религии. Виан, ее последовательно чествовали на малых Панафинеях как *Гигею*, *Полиаса* и *Нике* - имена, напоминающие о функциях здоровья, политического суверенитета и победы. Аналогичным образом, зороастризм породил тройной титул "Добрый, Сильный, Святой", которым наделялись джины-покровители Фраваши, которые на самом деле являются тривалентными.

25. *Тривалентные богини*. - Однако среди этих фигур, похоже, есть тип богини, чья тривалентность подчеркивается таким образом и которая намеренно присоединяется к функциональным богам, что должно быть отложено в индоевропейской общности: эта богиня, чей пол и место вставки в списках связывают ее с третьей функцией, тем не менее активна на всех трех уровнях, и, похоже, ее присутствие в списках выражает теологию женской омнивалентности, удваивающей множественность мужских специалистов. Мы уже вспоминали, что иногда в ведийских трехфункциональных списках речная богиня Сарасвати ассоциируется с Асвином; однако эпитеты Сарасвати, хотя и не объединенные в формулу, четко определяют ее как чистую, героическую, материнскую. Независимо друг от друга, Я. (1947) и Х. Ломмель (1953) предложили интерпретировать ее как аналог Сарасвати и как наследницу одной и той же индоиранской богини, самой важной из негативных богинь Авесты, также речной богини, Анахиты; однако полное, тройное имя Анахиты, очевидно, относится к трем функциям: "Влажная, сильная, безупречная", *Arədvī Sūrā Anāhitā*. Опять же путем сублимации того же прототипа, как мне кажется, чистый зороастризм создал свою четвертую сущность, *Ārmaiti*, , которая, хотя и занимает ordinarily третий уровень (после *Xšaθra* "Сила", перед *Haurvatā-Amərətāt* "Здоровье" - "Бессмертие"), и хотя не имеет тройной титулатуры, оба носят имя, означающее "Благочестивая мысль", помогают Богу в борьбе с армией Зла и имеют Мать-Землю в качестве дифференциально связанного с ней материального элемента. В Лациуме, в Ланувиуме, Юнона почиталась под тройным титулом *Seispes Mater Regina*; последние два эпитета соответствуют теологии римской Юноны (*Lucina* и т. д.; *Regina*), одновременно отцовской и божественной. *Regina*), одновременно покровительницы регулируемого плодородия и богини-правительницы; но в Риме воинственной спецификация отсутствует, хотя именно она присутствовала в изображениях ланувийской Юноны и, несомненно, выражалась первым эпитетом, неясным *Seispet-* (рим. *sospit-* от **sue-spit-* ? ср. Индра *svá-kṣatra*, *svá-pati* и т. д.). Наконец, в германском мире, судя по континентальным германцам, кажется, что единая многовалентная (если не омнивалентная) богиня, **Friyō*, была соединена с несколькими функциональными богами, о которых мы говорили выше; если спецификация воительницы не засвидетельствована, то то немногое, что мы знаем о ней, показывает, что она была и владычицей (*Frea* в легенде, объясняющей имя лангобардов), и "Венерой" (**Friyā-dagaz* "Freitag"); У скандинавов эта многозначность распалась, и богиня разделилась на Фригг (регулярное окончание **Friyō* в норвежском языке), суверенную жену государя-мага Óðinn, и Фрейю (имя переделано на *Freyr*), типично венерианскую богиню, сладострастную и богатую. В Ирландии героиня Маха, несомненно, древняя богиня, эпоним важного места среди всех, Эмайн Маха, столицы языческих королей Ольстера, с окружающей ее равниной, должна была первоначально иметь тот же синтетический характер, проанализированный в соответствии с тремя функциями, поскольку она тоже распалась на три персонажа, на "трио Мах", упорядоченных во времени: Провидица, жена раннего человека по имени Немед,

"Священный", которая умирает от припадка во время видения; затем Воительница-Чемпионка, которая делает своего мужа генералиссимусом и умирает убитой; и, наконец, Мать, которая чудесным образом увеличивает состояние своего мужа, богатого крестьянина, и умирает во время ужасных родов двух близнецов. Но уже невозможно определить, какие отношения она поддерживала - возможно, в религии - с "мужскими" богами тех же функций.

26. *Трехчастные теологии и их элементы.* - Мы только что рассмотрели в целом индоиранские, итальянские и германские теологические системы, выражающие идеологию трех функций, и признали, что они достаточно параллельны, чтобы рекомендовать объяснение их общим индоевропейским наследием. Это только начало: не теряя из виду общей структуры, исследование должно последовательно сосредоточиться на каждом из трех терминов, рассматривая функцию религиозного суверенитета саму по себе, затем функцию силы, затем функцию плодородия, и, сравнивая индийские, иранские, латинские данные и т.д., попытаться определить, как индоевропейцы задумывали, подразделяли и использовали каждый из них.

	<i>Rome :</i>	<i>Inde védique :</i>	<i>Scandinavie eddiq̃ue :</i>
I. {	DIUS JUPITER	{ MITRA VARUṆA	{ TÝR ÔÐINN
II.	MARS	INDRA	PÔRR
III. {	QUIRINUS OPS, FLORA, etc. VORTUMNUS, LARES, etc.	{ NĀSATYA Déesse et dieux auxiliaires de 3 ^e fonction	{ NJQRÐIR, FREYR FREYJA, Dieux Vanes

D.I.E., p. 344.

Глава IV

Различные функции в теологии, мифологии и эпосе

1. *Неравномерный прогресс в теологическом анализе трех функций.* - Исследование каждого из трех функциональных уровней в индоевропейском мире представляет собой три очень значительные задачи, которые сегодня решаются неравномерно. Только на первом уровне удалось относительно быстро прийти к систематическим результатам. Хотя важные черты второго и третьего уровней были выявлены очень рано, они все еще находятся только на стадии исследования в качестве структурированных групп. Поэтому здесь можно дать лишь общие рекомендации и, прежде всего, указания на средства, которые необходимо использовать.

2. *Два аспекта первой функции у индоиранцев: Варуха и Митра, Аша и Воху-Мана.* - Основополагающий принцип, вокруг которого была организована теология первой функции у индоиранцев, уже был отмечен: В Богаткейском трактате, в согласованных с ним ведийских

формулах, ее представляет не один бог, а два, Митра и Вару, и именно эта пара по-прежнему подразумевается в сосуществовании двух фигур, "Благой Мысли" и "Порядка", которые соответствуют им во главе списка сущностей, замененных Зороастром на функциональных богов. Эта двойственность по-разному объяснялась индийскими комментаторами и различными мифологическими школами последних ста лет. Сегодня она вполне понятна и согласуется с тем, что можно частично вывести из самих имен: если слово *Váruṇa*, связанное или нет с греческим *ou'ranós*, *ὐρανός*, остается неясным (его интерпретировали через корни, означающие "покрывать", "связывать", "объявлять"), то *Mitra*, как объяснил Мейе в знаменитой статье (1907), по своей этимологии, несомненно, является олицетворенным Договором.

В подавляющем большинстве случаев ведийские поэты не делают различия между этими богами, имена которых часто встречаются в двойном дуэте, то есть в грамматической форме, выражающей самую тесную связь: они видят в них двух небесных консулов, совместных хранителей величайшей власти, и когда они называют только одного из них, они не стесняются сосредоточить на нем все аспекты и средства этой власти. И это естественно: единство, гармония суверенной функции по отношению ко всему, что ей подчинено, составляет для людей сущностное благо, то, что должно быть поставлено на первое место в убеждении и выражении. Однако, к счастью, даже в лирике гимнов, и особенно в ритуальных книгах, поэт или литургист может выйти за пределы этого первого уровня и пожелать провести различие между двумя богами, чтобы лучше объяснить или использовать их солидарность. В этих случаях различные изображения, которые появляются, имеют одно и то же значение: Митра и Вару - два термина из большого числа концептуальных пар, антитез, чье сопоставление определяет две плоскости, каждая точка одной из которых, можно сказать, вызывает гомологичную точку другой, и эти пары, какими бы разнообразными они ни были, все же имеют достаточно четкую атмосферу родства, чтобы из любой новой пары, добавленной к записи, можно было с уверенностью предсказать, какой термин будет "митрианским", а какой - "варуанским". Среди столь разнообразных характеристик антитезы было бы трудно выделить одну, из которой бы выводились все остальные, и, несомненно, такая попытка, иногда предпринимаемая, не имеет смысла. Лучше сделать краткую выборку, отметив и определив антитезу по отношению к основным категориям божественного бытия (ср. выше, II, § 5).

Что касается их *областей* в космосе, то Митра больше интересуется тем, что близко к человеку, Варуха - необъятным целым (и это различие, очевидно, обнаруживается между соответствующими зороастрийскими сущностями: см. выше, II, § 8, 4°). выше, II, § 8, 4°): доходя до предела, тексты скажут, что Митра - это "этот мир", Варуха - "другой мир", так же как несомненно, что очень рано Митра покровительствовал дню, Варуха - ночи. Митра ассоциируется с видимыми и обычными формами огня или сомы, Вару - с их невидимыми и мифическими формами.

Если Митра - это "договор", способствующий заключению договоров и союзов между

людьми, то Вару - великий колдун, владеющий магией *māyā*, создающей формы, а также "узлами", в которые он "завязывает" виновных непреодолимой хваткой.

Не менее противоположны они и по *характеру*: дружелюбный Митра - благожелательный, мягкий, прогрессивный, обнадеживающий; бог Варуша - безжалостный, жестокий, внезапный, несколько демонический. Бесчисленные приложения иллюстрируют эту общую теологию: Митре принадлежит то, что ломается само собой, Вару - то, что разрубается

топором; Митре - то, что варится, Вару - то, что жарится; Митре - молоко, Вару - опьяняющая сома; Митре - разум, Вару - воля; Митре - то, что хорошо принесено в жертву, Вару - то, что плохо принесено в жертву, и т. д.

Среди функций, отличных от их собственных, Митра более близок к процветанию, плодородию, миру, Вару - к войне и завоеваниям; и среди самих провинций суверенитета Митра скорее - как с некоторым анахронизмом сказал А. Кумарасвами - "духовная власть", а Вару - "временная власть", в любом случае соответственно *брахман* и *кшатрий*. Л. Рену (*Études véd. et pāṇin.*, II, 1956, p. 110) также обнаружил в Rgveda дифференцированную близость Varuṇa к элите, а Митры - к массе, простому народу.

Правители Митра и Варуха, по закону и по факту, равны и одинаково актуальны. Если в гимнах чаще произносится имя Вару, то это не потому, что он "набирает" там значимость за счет "старшего" бога Митры, а просто потому, что магическая, тревожная и т. п. специфика его действий требует от человека большей культовой заботы, чем успокаивающая и всепонимающая сфера правоведа Митры. Следует также подчеркнуть, что между этими двумя антитетическими существами никогда не возникает конфликта, а, напротив, происходит постоянное сотрудничество.

3. *Два аспекта первой функции в Риме: Юпитер и Dius Fidius.* - Эта индийская и даже индоиранская картина дала ключ к некоторым трудностям и загадкам западных мифологий. В Риме, где все мысли утилитарны и патриотичны, где космос и его различные части требуют внимания и размышлений только в той мере, в какой они могут быть полезны или вредны для города, нельзя ожидать двуплановости во всем ее многообразии: дальние пределы неба, порядок Вселенной, вещи Вару, оставляют римлянина равнодушным. Сведенная лишь к нескольким своим индийским характеристикам, двуплановость тем не менее остается.

Если в историческом Риме Дий, *Дий Фидий* - "светлый" бог и гарант "фидес", верности и клятв - не более чем аспект Юпитера, то в ранние времена, похоже, дело обстояло иначе. Конечно, эти два бога были тесно связаны, и имя первого фламينا ближе к Дию, чем к Юпитеру. Но строго юридическая сфера, которую Дий выделяет для себя в качестве суверенитета, заставляет нас считать все остальное - покровительство, под которым живет Рим, мистическое направление римской политики, спасительные чудеса римской истории - более характерным для его великого соратника. Точно так же в теории молний Дий Фидий имеет отчетливо "митрианскую" спецификацию: ему принадлежат дневные молнии, а ночные - темной, "варуанской" разновидности Юпитера, Сумманусу. Вероятно, эта сложная теология пострадала до появления наших древнейших текстов от популяризации и одновременно теологической реформы Юпитера, совпавшей с созданием его капитолийского культа и заменой триады "Юпитер О.М., Юнона Регина, Минерва" на древнюю триаду "Юпитер, Марс, Квири́н". Юпитер Капитолия, по-видимому, сразу же стал империалистом, поглотив Дия, сосредоточив в себе весь суверенитет; но, возможно, две взаимодополняющие традиционные плоскости все еще обозначены в странной двойной титулатуре бога: *Optimus*, то есть самый полезный, *Maximus*, то есть самый высокий в бесконечной классификации "maiestates", это, по отношению к человеку, два полюса, которые соответствуют в ведийской идеологии Митре и Вару.

4. *Два аспекта первой функции в Скандинавии: Óðinn и Týr.* - Но именно в германском мире индийская аналогия особенно наглядна. Ни "Меркурий" (т.е. **Wōþanaz*) в "Germania" Тацита,

ни *Óðinn* в скандинавских текстах не являются одиночными на своем уровне: к ним близок тот, кого Тацит, по понятным и весьма интересным причинам, называет Марсом (т.е. **Tiuz*), а скандинавы - *Týr*. Этот бог, тезка ведийского Дьяуса и греческого Зевса, который, как и эти боги или латинский *Dius Fidius*, вызывает идею светлого неба, обычно рассматривается в его отношениях с **Wōðanaz* как "старший" бог, меркнущий перед новичком. Помимо того, что было бы странно, если бы с разницей в восемь или десять веков Тацит, с одной стороны, и скандинавские поэты, с другой, пережили и зафиксировали это продвижение одного и отступление другого на совершенно одинаковом этапе, сравнительные соображения побуждают нас придать этой ассоциации структурное значение, где **Tiuz*, вероятно, затмевает волнующегося **Wōðanaz* только по той же причине, по которой Митра, теоретически равный Вару, получает меньше внимания от поэтов, чем он, и *Dius Fidius* менее значителен, чем Юпитер: люди больше уважают своего бога-чародея, чем своего юриста.

На большую оригинальность германского мира указывает Тацит в своей интерпретации **Tiuz en Mars*. Это связано с соображениями, развитыми в предыдущей главе, где мы видели, что сам Одинн, маг, взял на себя часть функций воина. То же самое относится и к юристу Тыру. Вот как определяет его Снорри (*Gylfaginning*, гл. 25):

Есть еще один асе по имени Тир. Он очень бесстрашен и отважен и обладает огромной властью над победой в битве. Поэтому доблестным воинам рекомендуется обращаться к нему. О том, кто храбрее других и ничего не боится, говорят, что он храбр, как Тир...

Эта "военизация" юркого государя германцев не лишена аналогии с той, что в Риме превратила Квирина, канонического бога третьей функции, покровителя римлян в мире и мирном деле, в разновидность Марса. В обоих случаях социальная эволюция оказала влияние на богов: с того дня, как - возможно, с так называемой Сервианской реформы - квириды совпали с милитами, стали "милитами в отпуске между двумя призывами", было естественно, что Квининус также обратился к *Mars tranquillus*, к *Mars qui praeest paci* в ожидании *saeuire*.

В других, менее формализованных и более жестоких условиях древнегерманские общества аналогичным образом распространяли рамки войны на управление мирным временем и пропитывали его обычаями и духом войны. В Риме городские экзерции, составлявшие законодательное собрание, действительно собирались на Марсовом поле, но без оружия. Напротив, перечитайте красочные главы (*Germ.*, 11-13), где Тацит описывает динги германцев, прибытие вождей с их отрядами, оружие, которым бряцали или ударяли в знак голоса, все военные формы престижа и влияния. Именно на этих дингах произносились законы и решались судебные дела. Несколько веков спустя древние скандинавы устроили похожее представление: там тоже люди собирались в оружию, одобряя решения поднятием мечей или топоров или ударами мечей по щитам. Поэтому неудивительно, что бог, возглавлявший эти собрания юристов-воинов, наследник индоевропейского бога-юриста, должен был облачиться в форму своих избирателей, сопровождая их в их легком и постоянном переходе от правосудия к битве, и что римские наблюдатели должны были считать его Марсом. Посвящения, найденные во Фрисландии, адресованы некоему *Марсу Тинксусу*, который устанавливает точную связь между вероятным индоевропейским государством и скандинавским исходом, между Митрой и Тыром, Тыром, чье имя также было отмечено в топонимике как указывающее на древние места Динга.

Похоже, что древние германцы, менее лицемерные, чем другие народы, признавали, помимо вопроса о воинском декоре, глубокую аналогию между юридической процедурой, с ее маневрами и уловками, с ее неоспоримой несправедливостью, и вооруженным боем. При

правильном использовании закон - это еще и средство быть сильнейшим, добиваться побед, которые зачастую уничтожают противника так же полно, как и на дуэли. Когда говорится, что Тир в результате юридической хитрости, рискнув правой рукой ради полезного, но ложного утверждения, "стал одноруким и не называется миротворцем людей", это всего лишь аналог, моральное дополнение к тому материальному факту, что люди собираются на Динге с оружием в руках, с намерением власти, а не справедливости, и что война идет повсюду.

Эти самые общие указания помогут нам понять, как из индоевропейского бога, чьей собственной областью был закон, и чей характер очищался и морализировался в других областях, с помощью цивилизации, мог образоваться **Tiuз-Марс*.

5. *Второстепенные боги-правители в "Р̥гведе": Арьяман и Бхага рядом с Митрой.* - Но в гимнах "Р̥гведы" юрист Митра и маг Варура, хотя они, как представляется, полностью разделяют сферу суверенитета, присутствуют не одни. Они лишь наиболее часто называются в группе, образованной Āditya или сыновьями богини Адити, "Непривязанными" (т. е. Свободными, Неопределенными и т. д.). Рассмотрение имен и функций Āditya во всех контекстах, изучение частоты упоминания каждого из них, частоты, прежде всего, их различных частичных группировок и связей с другими богами, позволили интерпретировать структуру, которую они очерчивают. Здесь, разумеется, можно дать лишь очень краткое резюме этих анализов и расчетов, детали которых были опубликованы в двух частях, в 1949 и 1952 годах.

Даже в эпической литературе сохранится память о том, что Āditya - это боги, которые, как и два главных, ходят парами. Позднее их будет до двенадцати. В "Р̥гведе" уже наблюдается плавание между древней цифрой в шесть и первым расширением до восьми за счет добавления двух разнородных богов. Из этих шести Митра и Варуха образуют первую пару; из каждой из двух других пар легко видеть, что один термин действует на плоскости и согласно духу Митры, другой, симметрично, на плоскости и согласно духу Варухи, так что законно и удобно называть эти дополняющие друг друга фигуры "второстепенными государями". Но сама эта цифра из шести, по-видимому, была взята из соображений симметрии из более краткой системы четырех богов-суверенов, где у одного "близкого к людям" суверена, Митры, были помощники, два помощника, в то время как Варуха оставался одиноком в своих дальних владениях. Имена и распределение этих примитивных Āditya таковы: 1°) Митра + Арьяман + Бхага; 2°) Варуха.

Принцип тесной связи Арьямана и Бхаги с Митрой, подтвержденный статистикой одновременных упоминаний, прост: каждый из этих богов выражает, конкретизирует дух Митры по каждой из двух областей, интересующих людей, тех, которые римское право вновь обретет с другой, более индивидуалистической ориентацией, выделив *personae* и *res*: Под началом Митры, чье существо и имя определяют область и общий образ действий, который мы знаем (законный, благожелательный, регулярный, ориентированный на человека), Арьяман заботится о поддержании *общества* мужчин-ариев, которым он обязан своим именем, а Бхага, чье имя правильно означает "доля", обеспечивает регулярное распределение и пользование *благами* ариев.

1. VARUNA	« Lieur » (ou « Couvreur »)
2. MITRA	* « Contrat », « Amitié, Ami »
3. ARYAMAN	aryā + -man (suffixe ou racine man-)
4. BHAGA	« Part »
5. Aṁśa	« Part »
6. DAKṢA	« Énergie réalisatrice »

{	Mitra	+	Aryaman	+	Bhaga
	Varuṇa	+	Dakṣa (ou Dhātār)	+	Aṁśa

D.I.E., p. 45-461.

6. **Арьяман.** - Арьяман защищает всех людей, которые, независимо от того, объединены они политически или нет, признают себя "арьями" в отличие от варваров. И защищает он их не столько как отдельных людей, сколько как элементы целого. Три основных аспекта его многогранного служения таковы:

1°) Он благоприятствует основным формам естественных или договорных отношений между ариями. Он - "даритель", он охраняет "дар" (что обязывает его также проявлять интерес к богатству и изобилию), и особенно к сложному набору услуг, составляющих гостеприимство. П. Тиеме (*Der Fremdling im Rgveda*, 1938) подчеркивает этот момент, ошибочно делая его центром всех божественных концепций и выводя или отрицая из него все остальное. На самом деле Арьяман не в меньшей степени заинтересован в браках: ему молятся как богу хороших союзов, нашедшему мужей (*subandhú, pativédana*: AV, XIV, 1, 17); он ищет мужа для молодой девушки, жену для холостяка (AV, VI, 60, 1). Его забота о путях, о свободном передвижении (он - *átūrtapanthā* "тот, чей путь не может быть прерван": RV, X, 64, 5) не должна отрицаться или преуменьшаться, как это делали Б. Гайгер, Х. Гюнтерт и П. Тиеме: она вытекает из большого количества строф в гимнах и из литургического текста, в котором он определяется как бог, позволяющий жертвователю "идти, куда он хочет", "счастливо циркулировать" (*Taittir. Saṁh.*, II, 3, 4, 2).

2°) Его забота об ариях имеет и литургический аспект: в древности именно он первым доил мифическую корову, и поэтому на протяжении всего времени он стоит, невидимый, рядом со священнослужителем и доит мифическую корову вместе с ним (RV, I, 139, 7, с комментарием Sāyaṇa). Его также просят (RV, VII, 60, 9) изгнать жертвенными возлияниями (*ava-yaj-*) с места жертвоприношения врагов, которые обманывают Варуху (Varuṇa).

3°) Не очень интересуясь загробной жизнью, авторы гимнов не упоминают о другой форме служения, которая, напротив, является единственной, о которой эпос хранит живую память и которая, несомненно, является древней. В потустороннем мире Арьяман руководит группой "Отцов", своего рода джиннов, чье имя проливает свет: они - олицетворение умерших предков, а Арьяман - их царь, продлевающий посмертную счастливую распущенность, общину живых арьев. Путь, ведущий к "Отцам", предназначенный для тех, кто при жизни в точности исполнял обряды (в отличие от аскетов и йогинов), называется "путем Арьямана" (*Mahābhārata*, XII, 776 и др.).

7. **Бхага.** - Бхага в своей основе имеет отношение к богатству, и именно к нему обращаются за "долей" все - слабые, сильные, даже царь (RV, VII, 41, 2). Тщательное изучение ведийских

строф, в которых он назван или слово *bhāga* используется в апеллятивном значении, показало, что этот "долящик" действительно наделен качествами, необходимыми для принадлежности к митраистской половине суверенной администрации: она регулярна, предсказуема, без сюрпризов, наступает в период своего рода беременности (готовый к рождению ребенок "достигает своей *bhāgu*": *R̥V*, V, 7, 8); она является результатом распределения без соперничества, с участием системы распределения (глаголы *vi-bhaj-*, *vi-dhr̥-*, *day-*: ср. греч. *δαίμων*); она окончательно приобретена и хранится в спокойствии, это удел зрелых, остепенившихся мужчин, "seniores" - в отличие от "iuvenes" (*R̥V*, 1, 91, 7; V, 41, 11; IX, 97, 44). Другая разновидность доли, непредсказуемая, жестокая, "varuṇian", которая завоевывается в бою или в гонке, обозначается другим словом, которое, начиная с индоиранского, имело боевой оттенок и которое по праву дало ведийским теологам имя симметричного "varuṇian minor ruler" Бхаги, *Aṇṣa*.

8. *Зороастрийские переложения Арьямана и Бхаги: Сраоша и Аши*. - Мы уверены, что эта структура была уже индоиранской: подобно тому, как в Иране список канонических богов трех функций был сублимирован чистым зороастризмом в список сущностей, соответствующих им термин за термином (v. выше, II, § 8), точно так же два второстепенных государя, связанных с Митрой, породили две дополняющие друг друга фигуры, не входящие в канонический список сущностей, но все же близкие к нему, Статистика их использования показывает исключительную близость одного из них по отношению к другому и обоих по отношению к Воху Манаху (заменителю *Митры), а также, в тех текстах, где этот бог появляется вновь, по отношению к *Мипре*, тогда как с Ашей (заменителем *Варуны) их ничто не связывает. Более того, как по именам, так и по функциям эти две сущности - Сраоша "Послушание" (и "Дисциплина"), Аши "Воздаяние" - действительно являются тем, что мы могли бы ожидать от Арьямана и Бхаги, переосмысленных реформаторами.

Легко понять, что Сраоша для общины верующих - это то же, что Арьяман для общины Арья, церковь, заменяющая национальность.

1°) Возможно, Х.С. Нюберг видел в Сраоше олицетворение "der frommen [Gemeinde](#)²", точнее было бы сказать "защитного гения", но смысл применения хорошо виден: Сраоша, который "главный в материальном мире, как Фхрмазд - в духовном и материальном" (*Большой Бундахишн*, изд. и перевод Б.Т. Анклесария, 1957, XXVI, 45, с. 219), покровительствует гостеприимству, как и ведийский (и уже индоиранский: ср. персидское *ērmān*, "хозяин", от **airya-man*) Арьяман, когда оно дается, само собой разумеется, хорошему человеку, зороастрийцу (*Ясна*, LVII, 14 и 34). Хотя мы больше не видим, чтобы он конкретно занимался брачными союзами и свободным передвижением по дорогам, его социальные действия в отношении душ определены: он - покровитель великой добродетели общинной жизни, той, что обеспечивает сплоченность, а именно справедливой меры, умеренности (*Зат Срам*, XXXIV, 44); он даже является посредником и гарантом знаменитого пакта, заключенного между Добром и Злом (*Яшт*, XI, 14), а демон, лично противостоящий ему, - ужасный Аэшма, "Ярость", разрушитель обществ (*Бундах*, XXXIV, 27). Сохранился ценный мифический след замещения Сраошей бога-покровителя ариев: согласно "*Mēnōk ī Xrat*", XLIV, 17-35, он является владыкой и царем страны, называемой Эран веж (avestic *Airyanəm vaējō*), той "обители Аирии", из которой, согласно "Авесте" (*Vidēvdāt*, I, 3), пришли иранцы.

2°) Литургическая роль Арьямана естественным образом усилилась в Сраоше: *Ясна*, LXII, 2 и 8, говорит, что он первым принес жертву, петь гимны, и все начало его *Яшта* (XI, 1-7), посвященное исключительно восхвалению молитв и возвеличиванию их силы, оправдано

этим воспоминанием. Симметрично, в конце времен, во время высшей битвы со Злом, именно Сраоша будет служить помощником жреца на жертвоприношении, где главным жрецом будет сам Ахура Мазда (*Bund.*, XXXIV, 29).

3°) Наконец, как Арьяман индийского эпоса является правителем обители, в которую попадают умершие, правильно исповедовавшие культ арьев - по "пути Арьямана", - так и Сраоша играет решающую роль в ночи сразу после смерти: он сопровождает и защищает душу праведника в опасном путешествии, ведущем ее на суд своих судей, членом которых он является (*Dātastān ī Dēnīk*, XIV, XXVIII и т.д.).

Аши, со своей стороны, по-прежнему "распределяет", как и Бхага, но новая религия, придающая большее значение будущему, чем миру живых, просит ее прежде всего следить за справедливым "воздаянием", *посмертным*, за хорошие или плохие поступки человека. Однако и в Гатах, и очень открыто в постгатских текстах, заботясь о сокровищах своих заслуг для будущего, она не забывает обогатить благочестивого человека и наполнить его дом благами во время его земной жизни.

9. *Ювентас и Термин у Юпитера О.М.* - Анализ этой уже индоиранской концепции суверенитета, которая, как мы видим, не меняет великого двуединства, охватываемого именами Митры и Варуры, а лишь дает Митре двух заместителей, помогающих ему благоволить к ариям, проливает свет на одну особенность римской религии Юпитера, которая, к сожалению, известна только в capitoлийской форме этой религии. "Юпитер О.М.", в котором был сосредоточен весь суверенитет, "диалектический" и собственно "иовианский" (см. выше, § 3), размещал в двух часовнях своего храма двух второстепенных божеств, и только двух, Ювентаса и Терминуса. Одна из легенд оправдывает единичное сожительство этих трех богов и относит его к основанию Капитолийского храма, но эта легенда (возможно, использующая старую тему, связанную с концепцией Ювентаса), очевидно, не доказывает, что эта ассоциация была более древней. Индоиранская аналогия позволяет считать ее даже доримской.

Со сдвигами, характерными для римского общества и цивилизации, Ювентас и Терминус играют рядом с Юпитером О.М. роли, сопоставимые с ролями Арьямана и Бхаги рядом с Митрой. Ювентас, гласит этиологическая легенда, гарантирует Риму вечность, Терминус - стабильность его владений: Арьяман, в свою очередь, гарантирует Айре продолжительность жизни общества, а Бхага - стабильность имущества. Но сами по себе, вне этой легенды, эти два римских божества представляют собой нечто большее: Ювентас - богиня-покровительница наиболее интересных для Рима "римских мужчин", *iuvenes*, существенной и зародышевой части общества; Терминус - гарант регулярного распределения собственности, только собственности прежде всего недвижимой, кадастровой, части земли, а уже не бродячих стад, которые у индоиранских кочевников и даже у ведийских индийцев составляли существенную часть богатства.

10. *Боги группы Óðinn.* - В скандинавском мире подобный набор мелких правителей до сих пор не позволял себя идентифицировать. Не то чтобы вокруг Óðinn не было богов, которые, судя по тому немногому, что мы о них знаем, должны были осуществлять специализированные фрагменты суверенитета; но эти спецификации и анализ суверенных функций, которые они подразумевают, являются оригинальными, а их представители не имеют индоиранских или римских аналогов: например, Хёнир, вдумчивый и благоразумный,

и, согласно концовке "Вёлуспа", мифическая проекция своего рода жреца; например, Мимир, советник Оддинна, уменьшенный до головы, которая продолжает думать и говорить после обезглавливания; например, Браги, покровитель поэзии и красноречия. Я подумал о двух братьях Оддинна, Вили и Ве, несомненно, древних, поскольку инициал их имени аллирует в скандинавском только с доисторической формой его имени (*Wōṛanaz), но о них слишком мало известно, чтобы интерпретировать эту триаду. [Вскоререшение3](#) будет предложено совершенно иное .

<i>Ṛgveda :</i>			
Dieux souverains principaux : MITRA VARUṆA	+	Protection de la communauté arya : ARYAMAN	Рépartition normale des biens : + BHAGA
<i>Zoroastrisme :</i>			
Entités principales de la fonction : VOHU-MANAḤ AŠA	+	Protection de la communauté zoroastrienne et du salut : SRAOŠA	Juste rétribution en ce monde dans l'autre : + AŠi
<i>Rome :</i>			
Dieu souverain principal : <i>Dius F Jupiter</i> } →	JUPITER O.M. +	Protection des <i>ju-</i> venes et de la vitalité (durée) romaine : JUVENTAS	Protection des propriétés terriennes et de l'espace romain : + TERMINUS
<i>Edda :</i>			
Dieux souverains principaux : ÓDINN TÝR	+	Baldr	+ Hödr

D.I.E., p. 67 и 77. Эдда была [добавлена4](#).

11. *Состояние теологического исследования второй и третьей функций.* - Методы анализа и статистики, позволившие сначала в ведической Индии, а затем из поколения в поколение исчерпывающе объяснить и изучить внутреннюю организацию теологии первой функции, суверенитета, не применимы или, по крайней мере, еще не применимы к богам низших функций. Несомненно, это различие обусловлено природой вещей. Первая функция больше подходила для правильной теологической трактовки; благодаря самих понятий (имена божественных лиц в большинстве своем этимологически ясны, а некоторые являются одушевленными абстракциями), она легко поддавалась философскому осмыслению, и не следует также забывать, что первые философы, принадлежавшие к персоналу этой функции, будучи жрецами, не могли не применять свой анализ к ней с пристрастием. Противоположность заключается в том, что в "Ṛгведе" эта теология, столь хорошо развитая, не сочетается с мифологией, богатой пропорциями: о Митре почти ничего не "рассказывается", о Варуме - больше, но список сцен, в которых он участвует, остается коротким; и вообще, силы и качества богов-правителей обсуждаются больше, чем их история, их тип действий, а не точные действия, которые они совершали. Напротив, функция воина и функция плодородия и процветания в первую очередь поддаются образности; лучше, чем через декларации принципов, именно через неустанные воспоминания о

знаменитых подвигах или благах доказывається эффективность сильного бога, хороших богов-тауматунгов. В результате эти две божественные провинции больше подходят для мифологического развития, чем для теологической формы; или, скорее, доктрина приукрашивается, скрывается и, возможно, изменяется благодаря обилию историй.

Для компаративиста это различие имеет огромное значение. Хотя этот важнейший факт еще не получил полного объяснения, читатели наверняка заметили, что именно сравнение ведической и римской религий, благодаря консерватизму последней, скорее всего, позволит установить или предположить общие индоевропейские факты, а скандинавская религия вступает в игру только в качестве подтверждения, после того как общий путь уже признан и установлен. В своем нынешнем состоянии римская религия все еще имеет хорошо сформированную теологию: в группировке "Юпитер Марс Квирин" и в поперечной группировке "Юпитер Ювентас Терминус" она сохранила очень четкие, осознанные концептуальные формулировки. К сожалению, следует сразу сказать, что римская религия теперь не более чем теология: в результате радикального процесса, характерного для Рима, его боги - и на этот раз не только его боги-суверены, но и его Марс, его Квирин, его Опс и т. д. - были лишены всего, чем они дорожили. - Они были лишены всякого повествования и аскетически сведены к своей сущности, своей функции. Таким образом, если для определения общей трехсторонней структуры и для исследования первого уровня противостояние легко определяемой ведической теологии и сразу же известной римской теологии позволило получить четкие, последовательные и более или менее полные результаты, о которых мы только что прочитали, то при переходе к двум другим уровням это не так: Индра, ведическая Насатья выражают нюансы своей природы только через приключения, на которые Марс, Квирин не отвечают ничем, кроме своих сухих определений и того, что мы можем увидеть в доктрине через культы их жрецов; документы, языки двух религий, которые являются главной опорой компаративиста, больше не подходят.

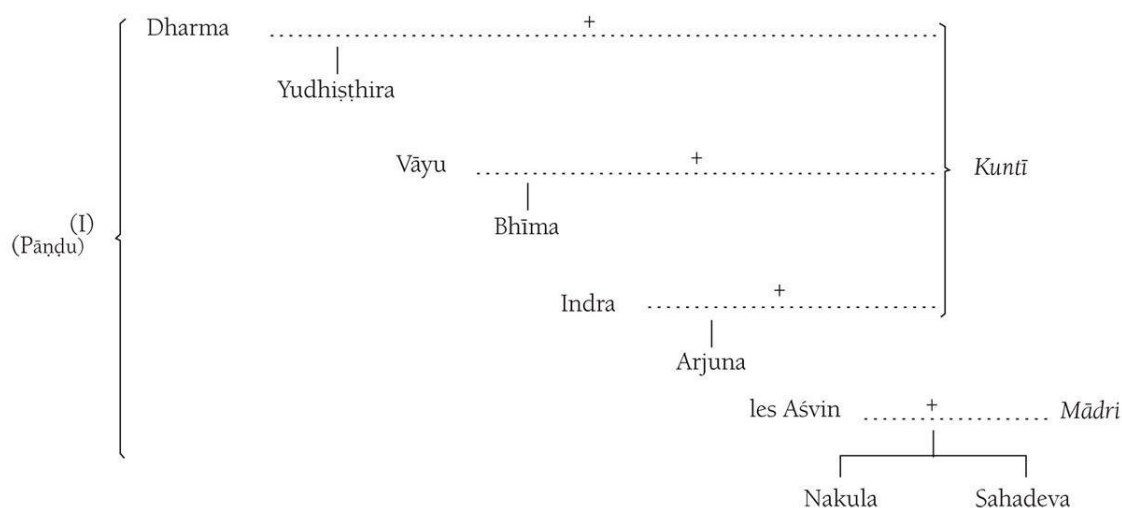
12. *Мифология и эпос*. - Эта трудность была бы, пожалуй, неустранимой, если бы не еще один факт, еще более важный для наших исследований, примеры которого уже были ненавязчиво приведены в предыдущих главах этой книги. Идеи, которыми живет общество, порождают не только догадки или фантазии, относящиеся к невидимому, к богам, но и фантазии, относящиеся к людям. Теология и мифология подкрепляются "древней историей" и эпосом, в которых авторитетные люди применяют и демонстрируют принципы, воплощенные богами, и поведение, которым они повелевают. Конечно, в формировании народного эпоса участвуют и многие другие факторы, но редко кто не имеет в некоторых своих основных темах и ведущих ролях существенной связи с идеологией, которая, с другой стороны, направляет божественные представления того же народа. Для наших сравнительных индоевропейских исследований это удачное обстоятельство работает в нашу пользу по двум направлениям, второе из которых было осознано мной в 1939 году, а первое открыто в 1947 году моим шведским коллегой Стигом Викандером: С одной стороны, величайший индийский эпос, Махабхарата, развивает приключения команды героев, которые соответствуют, термин за термином, великим богам трех функций ведийской и даже до-ведийской религии, так что Индия представляет, с этой огромной поэмой и Rgveda, как бы двойное издание, отвечающее двум различным потребностям и с заметными вариантами, своей "идеологии в образах". С другой стороны, если Рим утратил всякую мифологию и свел свои теологические сущности к их сухой сути, то он, напротив, сохранил, чтобы со временем составить историю своего происхождения, одновременно чудесную и разумную, старый репертуар человеческих историй, красочных и разнообразных, параллельных тому, что, должно быть, в

менее строгие времена было мифической летописью богов. Является ли этот эпос древнеримской мифологией, превратившейся в историю в самом Риме? Или же он является прямым продолжением доримского, италийского эпоса, который всегда сосуществовал с мифологией, которую Рим затем потерял без передачи или компенсации? В деталях фактов можно найти аргументы в пользу любого из этих тезисов, но для компаративиста эти споры не имеют значения: в обоих случаях первая книга Тита Ливия содержит материал, идеологически соответствующий римской системе богов и драматически сопоставимый с эпосом или мифологией Индии.

В попытке разобраться в деталях индоевропейских представлений второй и третьей функций необходимо ввести эти новые элементы в сравнительную работу.

13. *Мифический фонд "Махабхараты" по С. Викандеру.* - В огромном конфликте двоюродных братьев, заполняющем "Махабхарату", сочувствующими и в конечном счете победителями оказываются пять братьев, Rāṇḍava или "сыновья Rāṇḍu", которые среди прочих замечательных черт демонстрируют тот факт, что у всех пятерых из них одна общая жена, Драупади. Рассматриваемый как черта нравов, этот полиандровый режим, который так противоречит обычаям и духу арьев и который мы видим здесь приписанным героям, которыми больше всего гордится Арья Индия, более века оставался раздражающей загадкой. В 1947 году Викандер нашел удовлетворительное решение и в то же время раскрыл ключ ко всему сюжету поэмы.

На самом деле "сыновья Паṇḍу" не являются его сыновьями. Находясь под проклятием, которое обрекает его на гибель, как только он совершит половой акт, Rāṇḍu обеспечивает свое потомство с помощью исключительной процедуры. Одна из двух его жен, Кунти, после юношеской интрижки получила неслыханную привилегию: ей достаточно было обратиться к богу, и он тут же появлялся перед ней и рождал ей ребенка. По просьбе мужа она последовательно обратилась к нескольким богам, от которых зачала трех сыновей. Эти боги - Дхарма "Закон, Справедливость" (сущность, возрождающая старую концепцию юриста Митры), затем Вайю, бог ветра, затем Индра. Три сына - соответственно Юдхиṣṭхира, Бхима и Арджуна. Затем муж просит ее дать Мадри, своей второй жене, воспользоваться этой удачей; Кунти соглашается, но только на один раз; будучи ограниченной, Мадри, по крайней мере, использует ситуацию наилучшим образом и просит вызвать двух неразлучных Асвинов; от Асвинов она сама зачинает двух близнецов, последних из пяти "сыновей Пахмуды", Накулу и Сахадеву.



Викандер сразу же заметил, что список богов-отцов - Дхарма, Вайю, Индра, Асвин - воспроизводит в иерархическом порядке канонический список старых богов трех уровней, омоложенный и обедненный на первом уровне (Дхарма представляет Митру, и только его, без Вару, имеющего респондента), и на втором уровне, давая Индре одного из соратников, которых он по-прежнему чаще всего имеет в "Ракведе", - Вайю. Гармоничное разнообразие отцов должно было управлять характером и, в некоторой степени, эпическими действиями сыновей: оно действительно ими управляет. Юдхиṣṭхира - царь, которому остальные пахавы лишь помощники, справедливый, добродетельный, чистый, благочестивый царь - *дхармараджа* - без особенностей и даже воинской добродетели, как и подобает человеческому представителю "половины Митры" суверенитета. Бхима и Арджуна - великие бойцы команды. Что касается двух близнецов, то они прекрасны, но прежде всего смиренные и преданные слуги своих братьев, поскольку, согласно теории социальных классов, великая добродетель вайшьи, находящегося на третьем уровне, заключается в преданном служении двум высшим классам. Загадка их единственной жены сразу же разрешается с этой точки зрения. Это не аберрантная черта морали, а эпический перевод ведийской, индоиранской и уже индоевропейской концепции, которая, как мы видели, охотно дополняет список мужских богов, между которыми анализируются и иерархизируются три функции, единой, но многозначной, точно трехвалентной богиней, такой как ведийская Сарасвати, которая сама по себе действует как синтез тех же трех функций. Выдавая Драупади замуж сразу за благочестивого царя, за двух воинов, за полезных близнецов, эпос воплощает в формулу то, что, например, RV, X, 125, когда его богиня Vās (столь близкая к Сарасвати) сказала: "Это я поддерживаю Митру-Вару, я поддерживаю Индру-Агни, я поддерживаю двух Асвинов", или то, что выражено (с другим уточнением третьей функции) в тройной титулатуре главной богини Ирана: "Влажная, Сильная, Чистая".

14. *Два типа воинов в Индии.* - Это открытие стало отправной точкой для исследования всей поэмы, особенно первых книг (всего, что предшествует великой битве), безусловно, призванного обновить наши исследования: благодаря своему обилию, связности и разнообразию эпическая транспозиция позволяет более тщательно и углубленно изучить трехфункциональную систему, каждую функцию и несколько связанных с ней представлений, чем мифологический оригинал, известный в основном по аллюзиям в лирических текстах. С другой стороны, уже в своей программной статье 1947 года Викандер установил очень важный момент: мифологическая структура, перенесенная в "Махабхарату", в некоторых отношениях более архаична, чем структура "Ригведы", сохраняет черты, размытые в этом гимне, но которые, как показывают иранские аналогии, были индоиранскими. В этом смысле одной из первых заслуг нового исследования было выявление в функции воина дихотомии, которая в "Р̥гведе" была почти полностью уничтожена в пользу одного лишь Индры. На самом деле, как было показано в более ранних работах школы Упсала, Вайю и Индра в равной степени покровительствовали в доведийские времена двум совершенно разным типам бойцов, о которых их эпические сыновья, Бхима и Арджуна, дают возможность детального наблюдения, и, конечно, некоторые из характеров, даже физических, ведийского Индры должны быть восстановлены для Вайю более раннего периода. Эти два типа легко определить в нескольких словах.

Герой типа Vāyu, своего рода человек-зверь, наделен почти чудовищной физической силой, а его главным оружием являются только руки, иногда дополненные собственным оружием -

дубиной. Он не красив и не блестящ, не очень умен и легко поддается губительным приступам слепой ярости. И наконец, он часто действует в одиночку, вне команды, защитником которой он является, и ищет приключений и убивает в основном демонов и джинов. Напротив, герой типа Индры - это, если хотите, супермен, но прежде всего успешный, цивилизованный человек, чья сила остается гармоничной и который владеет сложным оружием (Арджуна - отличный лучник, специалист по метательному оружию). Он блестящ, умен, даже нравственен и, прежде всего, общителен, он воин битвы, а не искатель приключений, и естественный генералиссимус армии своих братьев.

15. *Два типа воинов у иранцев, греков и скандинавов.* - Иранский эпос также знаком с этим различием, с его жестоким Kərəsāspa, вооруженным дубиной и связанным с культом Вайю, и его более соблазнительными героями, *такими как Oraētaona*. В Греции это напоминает о типологической оппозиции Геракла и Ахилла, но прежде всего позволяет дать более точную формулировку в Скандинавии отношениям Óðinn и Þórr и в целом первой и второй функции. Во второй главе было отмечено, что Óðinn взял на себя значительную часть функции воина. Теперь мы видим, что это в основном (хотя разграничение не строгое: именно Þórr, как и Индра, остается богом грома, богом атмосферных поединков) та часть, которой у индоиранцев покровительствовал *Indra, тогда как часть, которой покровительствует *Vāyu, - это скорее Þórr, жестокий громила, авантюрист одиночных походов против гигантов. Это становится еще более понятным, если мы рассмотрим героев эпоса, соответствующих каждому из этих богов: герои Одина, Сигурдр, Хельги, Харальдр, красивы, блестящи, общительны, любимы, аристократичны, в то время как единственный "герой Þórr", известный в эпосе, Старкадр, принадлежит к расе великанов, - великан, уменьшенный Þórr до человеческого облика - грубый, жестокий, странствующий и одинокий, настоящая скандинавская копия Бхимы и Геракла.

16. *Функциональные характеристики Pāṇḍava.* - По крайней мере в первых книгах "Махабхараты" поэты, безусловно, осознавая эту структуру, с удовольствием давали дифференцированные представления пяти героев, подробно описывая, если можно так выразиться, их различные способы реагирования на одни и те же обстоятельства. Я напомним лишь о двух из них.

Когда пять братьев уходят из дворца в несправедливое изгнание, которое закончится лишь грозной битвой, в которой они отомстят, благочестивый и праведный царь Юдхира выходит вперед, "закрывая лицо своей одеждой, чтобы не рисковать сжечь мир своим гневным взглядом". Бхима "смотрит на его огромные руки", думая: "Нет человека, равного мне по силе оружия"; он "показывает свои руки, очарованный силой своих рук, желая сделать что-то против врагов соразмерно силе своих рук". Арджуна разбрасывает песок, "изображая на нем толпу стрел, пущенных во врагов". Что касается близнецов, то их забота иная: Накула, самый красивый из мужчин, размазывает пыль по всем своим конечностям, говоря себе: "Да не утащу я с собой сердца женщин", а его брат Сахадева таким же образом вымазывает свое лицо (II, 2623-2636).

17. *Характерные маскировки Pāṇḍavy.* - В начале IV книги (23-71 и 226-253) пять братьев должны выбрать себе маскировку, чтобы остаться инкогнито при дворе царя Вира: Юдхиṣṭхира, герой первого отделения, представляется брамином; жестокий Бхима -

мясником-поваром и борцом; Арджуна, увешанный браслетами и серьгами, будет мастером танцев; Накула - конюхом, умеющим ухаживать за больными лошадьми, а Сахадева - пастухом, осведомленным обо всем, что касается здоровья и плодovitости коров.

Эти две разные и близкие характеристики близнецов интересны: если "Р̥гведа" позволяет нам отметить несколько мимолетных различий в неразлучной паре их отцов, то Викандер подчеркивает важность выявленного здесь критерия: Накула и Сахадева, оставаясь прежде всего искусными врачами и не разбираясь в сельском хозяйстве (что означает, что концепция должна быть перенесена очень далеко), разделяли две главные области животноводства, по-разному оставляя за одним из них покровительство коров, а за другим - тех лошадей, которые, однако, в "Р̥гведе" дают им второе собирательное имя, *Aśvin* (производное от *áśva* "лошадь"). Таким образом, мы имеем первый образец формул, которые наблюдаются в других местах в связи с функциональными гомологами *Nāsatya-Aśvin*: Между *Haurvatāt* и *Aməratāt*, например, зороастрийскими сущностями, замененными на близнецов, в рамках рода "соленость" проводится разделение на воды и растения; по крайней мере частично, между *Njörðr* и *Freyr* скандинавов, различие в едином благе "обогащения" проводится в соответствии с двумя источниками богатства, морем и сушей. Здесь становится ясно, как рассмотрение эпоса подчеркивает структурные особенности и предлагает плодотворные исследования.

Маскировка Арджуны странна на первый взгляд только потому, что она архаична, но на этот раз архаизма, известного еще по "Р̥гведе", где Индра - "танцор", как и его молодые спутники, воинский отряд Марут, и где последние покрывают свое тело золотыми украшениями, в частности браслетами и браслетами, что делает их похожими на богатых женихов. Общую для древнейшей мифологии и ее эпического переложения черту, безусловно, следует добавить в досье индоиранского "Männerbund". И, возможно, в этом же ключе эпическое переложение намекает на тот аспект особой морали этих групп молодых людей, о котором молчат гимны, когда настаивают на "женоподобном" характере маскировки, выбранной Арджуной.

18. *Pāṇḍu u Varuṇa*. - Все ближе и ближе выявлялись другие соответствия между сюжетом Махабхараты и ведийской и доведийской мифологией, всегда с тем же преимуществом, что эпос, широкое и непрерывное повествование, облегчает анализ в каждом случае, который, напротив, затруднен лиризмом гимнов и их риторикой аллюзий. Таким образом, мне удалось показать, что Варуша не отсутствует в переложении; только он находится в предыдущем поколении, неактуален, мертв, когда переложенный Митра, сын Дхармы, становится царем: *Pāṇḍu*, предполагаемый отец *Pāṇḍava* и царь до своего старшего сына *Yudhiṣṭhira*, на самом деле имеет два оригинальных, неправдоподобных характера, которые литургические книги и гимн также приписывают *Varuṇa*; одному из этих характеров он обязан своим именем: *pāṇḍu* означает "бледный, светло-желтый, белый", и действительно, случай рождения или, скорее, зачатия *Pāṇḍu* вызвал у него болезненную бледность или белизну кожи; однако *Varuṇa*, изображенный в некоторых ритуалах, должен быть *śukla* "очень белый", *atigaura* "чрезмерно белый". Другая особенность имеет более широкое значение: *Pāṇḍu* обречен на эквивалент сексуальной импотенции, обречен на гибель (и действительно погибнет), если совершит акт любви; однако *Varuṇa*, при различных обстоятельствах (AV, IV, 4, 1; ритуал царского посвящения), представлен как временно ставший импотентом, дьяволом (эта дьяволизация иногда происходит в интересах его родственников, - что напоминает, как мы знаем, важный миф о греческом Ураносе, кастрированном своими сыновьями).

Одним словом, работа только началась. Мы с Викандером надеемся извлечь из этого безнадежного резерва достаточно обильный и ясный материал, чтобы прояснить некоторые неясности или трудности, которые все еще остаются неразрешимыми на уровне гимнов, и обеспечить индоевропейскую реконструкцию недвусмысленными [элементами](#)⁵.

19. *Первые цари Рима и три функции.* - В римском эпосе идеология трех функций и их нюансы использовались по-другому. Герои, воплощавшие их, уже не были современниками или просто иерархическими братьями; они следовали друг за другом во времени и постепенно создавали Рим. Они следуют друг за другом не в каноническом, а в следующем порядке: 1°) пастухи-близнецы (^{3-я} функция); 2°) "иовианский" государь, творческий полубог и быстрый на излишества (^{1-я} функция, со стороны Вару), затем "диалский" государь, человечный, благочестивый, регулирующий и регламентированный (^{1-я} функция, со стороны Митры); 3°) наконец, строго воинственный царь (^{2-я} функция). Более того, правитель Юпитера - не кто иной, как один из близнецов, выживший из пары, но глубоко преображенный. Эта двойная сингулярность открывает новые перспективы для сравнительного исследования, но сначала мы рассмотрим представителей первых двух функций, которые не создают никаких новых проблем.

20. *Ромул и Нума и два аспекта первой функции.* - В летописной традиции два основателя Рима, Ромул и Нума, образуют антитезу, столь же регулярную, столь же развитую и имеющую тот же смысл, что и антитеза Вару и Митры в ведической литературе: в их характере, в их основах, в их истории все противопоставлено, но противопоставлено без вражды, Нума завершает дело Ромула, дает царской идеологии Рима второй полюс, столь же необходимый, как и первый. Когда в VIth канто "*Энеиды*", в подземном мире, Анхис в нескольких стихах представляет их обоим своему сыну Энею (ст. 777-784 и 808-812), он описывает Ромула как воинственного полубога, создавшего Рим, и, благодаря его покровительству, автора римской власти и ее дальнейшего роста (*en huius, nate, auspiciis illa inclita Roma imperium terris, animos aequabit Olympo*); затем Нума как царь-жрец, носитель священных предметов, *sacra ferens*, и увенчанный оливковым деревом, который тоже основал Рим, но дав ему законы, *legibus*. Все устроено вокруг этого различия - "мир иной, мир сей", - где *sacra*, культ, инициированный человеком, прекрасно уравнивает *auspicia*, где человек просто расшифровывает чудесный язык Юпитера. Мы сразу же видим, что оппозиция между двумя типами правителей совпадает, пункт за пунктом, с оппозицией, проанализированной в случае Вару и Митры (см. выше, III, § 2).

Ромул и Нума, столь же важные друг для друга в генезисе Рима, не "сидели" на одной половине света. Плутарх наивно вкладывает в уста последнего очень точное замечание, когда тот объясняет римским послам причины своего отказа от регентства (*Numa*, 5, 4-5): "Ромулу приписывают славу рожденного от бога, и постоянно говорят, что он был вскормлен и спасен в младенчестве особым покровительством божества; я же, напротив, из смертного рода, меня вскормили и воспитали известные вам люди...".

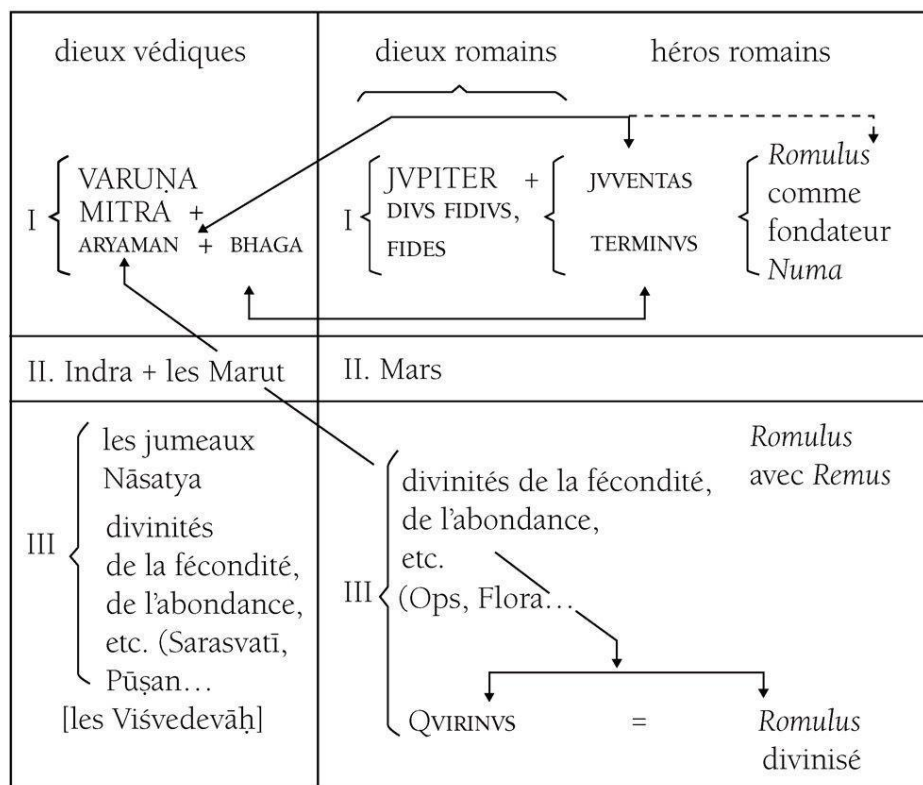
Их образ действий был не менее разным, и эта разница ярко выражалась в том, что можно назвать их предпочтительными богами. Ромул установил только два культа, и это были две характеристики Юпитера - того Юпитера, который дал ему обещание покровительства, - Юпитера Феретрия и Юпитера Статора, которые сходятся в том, что Юпитер - бог-покровитель регнума, но в битвах, в победах...; И вторая победа объясняется суверенным престижизитаторством Юпитера, "переменой на глазах", против которой, очевидно, никакая

сила ничего не может сделать и которая нарушает ожидаемый порядок, справедливый порядок событий. Напротив, все авторы подчеркивают особую преданность Нумы Фидесу. Дионисий Галикарнасский пишет (II, 75): "Нет чувства более возвышенного, более священного, чем добрая вера, ни в делах государств, ни в отношениях между людьми; будучи хорошо убежден в этой истине, Нума, первый среди людей, основал святилище Fides Publica и учредил в ее честь жертвоприношения, столь же официальные, как и в честь других божеств". Плутарх (N., 16, 1) также говорит, что он первым построил храм Фидесу, а также научил римлян их величайшей клятве - клятве Фидесом. Чувствуется, как это распределение соответствует сути антитетических богов-суверенов, Вару и Митры, Юпитера и Дия Фидия.

Характеры двух героев одинаково противоположны: Ромул - жестокий человек, которого летописцы любят описывать как тирана в греческом или этрусском стиле, но с чертами, несомненно, античными: "Он всегда имел при себе, - говорит Плутарх (*Rom.*, 26, 3-4), - молодых людей, которых называли Селерами, за их готовность исполнять его приказы. Он не появлялся на публике, если его не сопровождали ликторы, вооруженные жезлами, которыми они отгоняли толпу, и опоясанные ремнями, которыми они немедленно связывали тех, кого он приказывал арестовать". Против этого правителя, который в материальном плане был таким же "злым", как и Вару, выступал добрый, спокойный Нума, чьей первой обязанностью как царя было растворить тело Селеры (Plut., N., 7, 6), а второй - организовать (*там же*) или создать (Titus Livius, I, 20) три пламени (Flamines maiores). Нума был лишен любых страстей, даже тех, которые почитали варвары, таких как насилие и честолубие (Plut., N., 3, 6).

Следовательно, родство одного из них связано с воинственной функцией, а другого - с функцией процветания. Даже на своем посмертном совете Ромул, царь трех триумфов, велел римлянам *не воевать* (Livy, I, 16, 7). Нума, со своей стороны, поставил перед собой задачу избавить римлян от войны (Plut., N., 8, 1-4); в его правление ни разу не был нарушен мир (*ibid.*, 20, 6); он предлагал хорошие условия фенатам, совершавшим набеги на его земли, и по этому случаю, согласно одному из вариантов, учредил феодальных жрецов для обеспечения соблюдения форм, которые предотвращали или ограничивали насилие (Denys d'Hal., II, 72; ср. Plut., N., 12, 4); он раздал завоеванную Ромулом территорию неимущим гражданам, "чтобы избавить их от бедности, которая является почти необходимой причиной извращенности, и обратить дух народа к земледелию, которое, приручив землю, смягчило бы себя"; Он разделил всю территорию на *уики* с инспекторами и комиссарами, которых он сам контролировал, "оценивая нравственность граждан по их работе, повышая в почестях и полномочиях тех, кто отличился своей деятельностью, порицая ленивых и исправляя их нерадивость" (Plut., N., 16, 3-7).

Ограничимся здесь сравнением, которое можно было бы продолжить с большими подробностями, поскольку очевидно, что анналисты изобретательно раздвигают во все стороны противопоставление двух царей, одного *iuuenis, ferox*, одиозного для *сенаторов* и, возможно, убитого ими, бездетного и т. д.; другого *senex type, grauis*, благочестиво похороненного *сенаторами*, родоначальника многих родов и т. д. Джентльменские притязания или подражание греческим образцам могли внести не одну деталь и в несколько периодов в эти "обратные параллельные жизни", особенно в жизнь Нумы. Но ясно, что эти самые новшества соответствовали традиционным данным, целью которых было проиллюстрировать два типа царя, два способа суверенитета: те самые, которые Индия покрывает именами Варуха и Митра.



D.S.I.E., p. 182.

I, II, III: три функции.

Крупными буквами: главные боги-суверены;

с маленькими заглавными буквами: вспомогательные божества великих богов-правителей;

строчные римские: божества двух других функций, не имеющих прямого отношения к суверенитету;

нижний регистр, курсив: мужчины, цари Рима функционально обозначены ;

сплошная линия: частичная функциональная гомология между божествами разных уровней;

прерывистый признак: частичная функциональная гомология между богом и человеком.

21. *Тулл Хостилий и роль воина.* - После Ромула и Нумы - Тулл Хостилий, которого Анхис представляет Энею (*En.*, VI, 815) как того, "кто вернет к оружию, в *arma*, граждан, ставших малоподвижными и уже разочаровавшихся в триумфах". *Arma*, как *auspicia* и *sacra* у его предшественников, ясно указывает на суть его характера и его деятельности: *militaris rei institutor*, как сказал бы Орозий и, задолго до него, Флор: "Царство было даровано ему в знак признания его храбрости: именно он основал всю военную систему и военное искусство; следовательно, после того как он удивительным образом осуществил римский *iuventus*, он осмелился спровоцировать альбанцев..."

22. *Мифы об Индре и легенда о Тулле Хостилиусе.* - Именно здесь (1956) столкновение римского эпоса и индийской мифологии дало самые неожиданные результаты и позволило продвинуться в детальном изучении индоевропейской функции воина, о которой столкновение эксплицитных теологий лишь намекало в самых общих чертах: два

взаимосвязанных эпизода, составляющих "историю" Тулла, - победа третьего Горация над тремя Куриациями и наказание Меттия Фуфетия - в своих "уроках", но также и в своих афабулах вывели Рим из опасного положения, в котором находился его нарождающийся *imperium*, один - подчинением Альбы, другой - ее уничтожением - тесно перекликаются с двумя основными мифами об Индре, которые эпическая традиция часто представляет как последовательные и взаимозависимые, а именно: победа Индры и Триты над Трехликим и убийство Намучи. Здесь мы можем лишь схематично изложить эти гомологии, попросив заинтересовавшегося читателя обратиться к книге, где подробно изложены аргументы и последствия.

А, а) (Индия): В рамках общего соперничества с демонами богам угрожает страшное трехголовое чудовище, которое, тем не менее, является "сыном друга" (в *Rgveda*), или первым двоюродным братом богов (в *Brāhmaṇa* и эпосе), а также брахманом и покровителем богов. Индра (в *Rgveda*) призывает Триту, "третьего" из трех братьев-птиц, убить Трехликого, и Трита действительно убивает его, спасая богов. Но этот поступок, убийство родственника, союзника или брамина, несет на себе пятно, которое Индра сбрасывает на Триту или *Āptya*, которые ритуально ликвидируют его. С тех пор *Āptya* специализируются на ликвидации различных осквернений и, в частности, всех жертвоприношений, связанных с неизбежным убийством жертвы.

б) (Рим): Чтобы разрешить затянувшийся конфликт, в котором Рим и Альба сражаются за *imperium*, обе стороны договариваются выставить трех близнецов Горациев против трех близнецов Куриациев (один из которых обручен с сестрой Горациев и даже, по версии Дениса Галикарнасского, является первым двоюродным братом Горациев). В битве остается только один Гораций, но этот "третий" Гораций убивает трех своих противников, давая Риму *imperium*. В версии Дениса это убийство двоюродных братьев рискует запятнать сцену, но замечание казуиста позволяет избежать этого: поскольку Куриации первыми приняли идею боя, ответственность ложится на них. Но пятно семейной крови тут же появляется вновь, переносясь в эпизод, не имеющий аналогов в индийской истории: третий Гораций убивает свою сестру, которая прокляла его за убийство ее жениха. Поэтому жители Горации должны избавиться от этого пятна и каждый год продолжают приносить искупительную жертву; дата этого жертвоприношения, приходящаяся на начало месяца, завершающего военные кампании (октябрьские календы), предполагает, что эти искупления касались, помимо легендарного Горация, солдат, возвращающихся в Рим, запятнанных неизбежными убийствами в бою.

В, а) (Индия): Демон Намучи после первых военных действий заключил договор о дружбе с Индрой, который обязался убить его "ни днем, ни ночью, ни сухим, ни мокрым". Однажды, вероломно воспользовавшись ослабленным состоянием Индры, Намучи лишает Индру всех его достоинств: силы, мужественности, сомы и пищи. Индра обращается к каноническим богам третьей функции - Сарасвати и Асвину, которые возвращают ему силы и показывают, как сдержать слово, нарушив его: нужно лишь напасть на Намучи на рассвете, который не является ни ночью, ни днем, и с пеной, которая не является ни сухой, ни влажной. Индра застаёт Намучи врасплох и причудливым образом обезглавливает его, "взбив" его голову в пене.

б) (Рим): После поражения трех Куриациев вождь альбанцев Меттий Фуффетий, в силу конвенции, передал себя и Альбу в распоряжение Тулла. Но он тайно предал своего союзника. Во время битвы с фиденатами он вместе со своими войсками отошел на возвышенность, открыв римский фланг. В смертельной опасности Тулл принес клятвы богам третьей должности, в частности Квирину, и остался победителем. Заметив

предательство Меттия, он притворился одураченным и созвал альбанцев, которые не бросили ему вызов, в преторию, чтобы поздравить их. Там он застал Меттия врасплох, схватил его и приговорил к уникальному в истории Рима наказанию - четвертованию.

23. Отношения функции воина с двумя другими. - Через эти мифы и легенды выражается целая философия необходимости, подготовки и рисков функции воина, а также последовательная концепция отношений этой центральной функции с третьей, которую она мобилизует на службу, и с аспектом "Mitra, Fides" первой, который она едва ли уважает, который она едва ли может уважать, потому что, вовлеченная в действие и в опасности, как она может принять, что верность принципам препятствует этому действию и обезоруживает ее перед лицом этих опасностей?

Отношения между Индрой и Туллом и аспект "Вару, Юпитер" в функции суверена также не лишены столкновений: мы уже видели ведические гимны, в которых Индра бросает вызов Вару и даже хвастается тем, что отменил его власть (а в "Харбаджслйодд" Эдды аналогичным образом в оскорбительном диалоге противопоставляются друг другу Óðinn и Þórr). Что касается Тулла, то в Риме он - живой скандал: нечестивый царь, и конец его истории - не что иное, как страшная месть, которую Юпитер, повелитель великой магии, обрушивает на этого царя, слишком чистого воина и так долго игнорировавшего его; эпидемия поражает его войска, которые он тем не менее заставляет продолжать войны, вплоть до того дня, когда он сам заболевает продолжительной болезнью: тогда, говорит Ливий (I, 31, 6-8),

Он, который до этого времени считал, что для царя нет ничего менее достойного, чем заниматься священными вещами, вдруг поддался всем суевериям, большим и малым, и даже распространил в народе порочные обычаи... Говорят, что сам царь, ознакомившись с книгами Нумы, нашел в них рецепт неких тайных жертвоприношений в честь Юпитера Элиция. Он скрылся, чтобы отпраздновать их. Однако в начале или во время церемонии он допустил ритуальную ошибку, так что, не увидев появления божественной фигуры, он разгневал Юпитера плохо проведенным вызыванием и был сожжен молнией вместе со своим домом.

Такова фатальность функции воина. Если Индра, великий грешник Индра, и не приходит к такому драматическому концу, то только потому, что он бог и, несмотря ни на что, его сила и заслуги остаются тем, что интересует людей больше всего.

24. Ведийские и римские близнецы, мифология и эпос третьей функции. - Что касается близнецов - которых Рим в Лациуме почитал не один: донестонская легенда поместила их пару, несколько иначе, в момент своего возникновения - римский эпос помещает их на почетное место в лице Ромула и Рема. Существует радикальное различие между царственным Ромулом, которого мы наблюдали ранее и противопоставляли Нуме во второй и заключительной части его карьеры, и Ромулом до Рима, *Ремом с братом Квирином*. Это различие проявляется в самом основании города, в споре о покровительстве и убийстве Рема: Ромул перестает быть "одним из двух близнецов", верным и беспрекословным соратником своего брата, чтобы стать престижным царем, творцом, который вскоре становится ужасным, тираническим и, благодаря учреждению людей, которые несут перед ним готовые веревки, таким же буквально "lieur", как мы видели (выше, § 20), как его аналог в ведийском пантеоне, Вагиша, вооруженный узами.

Типологическое соответствие между близнецами римского эпоса и богами-близнецами Насатья-Асвин, завершающими индоиранский трифункциональный список, очень точное.

До своего ухода из Альбы и основания Города они были и остаются лишь "третьей функцией": пастухами, воспитанными пастухом, живущими образцовой пастушеской жизнью, лишь дополненной заметным пристрастием к охоте и физическим упражнениям. В этом пастушеском определении эволюция римской протоцивилизации (в частности, исчезновение боевой колесницы) устранила "лошадиную сторону" (что видно из слова *Aśvin*), и все, что осталось, - это "сторона волов и овец", еще более утвердив, так сказать, Ромула и Рема в сельской экономике.

Насатья, как мы помним, изначально держатся богами на расстоянии, потому что они слишком "смешаны с людьми" (*Śat. Brāhm.*, IV, 1, 5, 14 и т. д.), а в более поздней литературе они даже будут рассматриваться как первые боги *śūdra*, боги того, что является низшим, внеклассовым, по отношению к упорядоченному обществу. Именно так живут, думают и действуют Ромул и его брат. В них нет ничего "суверенного", никакого уважения к порядку. Преданные низшим из низших, они презирали царских управителей, надсмотрщиков и пастухов (Плутарх, *Rom.*, 6, 7). Войска, которые они использовали в своем восстании, были пастухами (Тит Ливий, 1, 5, 7) или собранием нищих и рабов (Плутарх, *P.*, 7, 2), предвещающая гетероклитское поселение Асилея (там же, 9, 5).

Они исправляют ошибки, так же как Насатья проводит свое время, исправляя ошибки людей или судьбы. Просто, будучи богами, Насатья добиваются своих освобождений, восстановлений и исцелений с помощью чудес, тогда как Ромул и Рем могут прибегать только к человеческим средствам, чтобы защитить своих друзей от разбойников, восстановить в правах пастухов Нумитора, которых притесняли пастухи Амулия, и, наконец, наказать Амулия. Одной из самых знаменитых заслуг Насаты и источником их божественной судьбы является омоложение дряхлого старика Киавана; великий подвиг Ромула и Рема и источник их судьбы - восстановление их старого деда, лишённого царской власти над Альбой.

Два Насатья в "Р̥гведе" почти неразличимы, действуя вместе; в одном тексте, однако, отмечается серьезное неравенство, подобное греческому Диоскурам: один из них - сын Неба, другой - сын человека. Неравенство римских близнецов иное, но тоже значительное: равные по рождению, только один из них станет богом - каноническим богом третьей функции, Квирином, - а другой умрет в раннем возрасте и получит лишь обычные почести великих мертвецов. Овидий мог сказать о них (*Fastes*, II, 395-6): *at quam sunt similes! at quam formosus uterque! plus tamen ex illis iste uigoris habet...*

Некоторые из странных действий Насаты - малоизвестные, как и вся их мифология, - также кажутся перекликающимися с чертами легенды о Ромуле и Реме, иногда только с инверсией (защитники, а не защищенные) из-за того, что они - боги, а римские близнецы мужчин. Одна из частых услуг Насатья - положить конец бесплодию женщин и самок: Ромул и Рем - первые вожди Луперков, одна из функций которых - через порку - сделать римлянок матерями (этиологическая легенда, которая помещает происхождение этого обряда *после* основания Рима и похищения сабинянок, говорит, что сначала он был призван положить конец всеобщему бесплодию). - На протяжении всей "Р̥гведы" волк - это существо, которое не одобряется, это враг; единственное исключение встречается в цикле "Насатья": юноша перерезал горло ста одному барану, чтобы накормить волчицу, в наказание за что отец выколол ему глаза; по молитве волчицы божественные близнецы вернули несчастному зрение. В истории о Ромуле и Реме, и только в Риме, волчица занимает то лестное место, которое мы знаем сегодня, уже не как кормилица, а как воспитательница. - В обрядах и легендах Луперкалий (Овидий, *F.*, II, 361-379), в рассказах о юности Ромула и Рема (Плутарх, *Rom.*, 6, 8) значительную роль играют скачки: тоже, но скачки на колесницах, в мифологии

"Ásvin". - К сожалению, неясная особенность деревенского праздника Палес ("искалеченная лошадь", *curtus equos*), а также само понятие богини Палес, столь тесно связанное с Ромулом и Ремом и основанием Рима, напоминают о легенде, в которой Насатья восстанавливает кобылу, известную как "*Pálā de la víś*" (*víś*, принцип третьей функции, а также "род"), которой во время скачек отрубили ногу.

Этого краткого сравнения достаточно, чтобы установить, что в своей "доримской" карьере Ромул и Рем так же точно соответствуют Насатье, как Ромул, теперь уже царь, и его преемник Нума соответствуют Вару и Митре, а Тулл - Индре. Когда мертвого Ромула обожествляют под именем канонического бога третьей функции, Квирина, он, таким образом, возвращается к своему первому значению, и, кстати, это замечательное сближение требует пересмотра общепринятой идеи о том, что ассимиляция Ромула и Квирина является вторичной и поздней.

25. *Третья функция, основа двух других.* - Что касается порядка появления трех функций в эпосе о происхождении Рима - 3, 1, 2 - и превращения самого Ромула из "*Nāsatya*" в "*Varuṇa*", то они также не лишены параллелей и раскрывают аспект трифункциональной структуры, на который мы еще не имели возможности указать. Мы видим здесь признание того факта, что, хотя третья функция является самой скромной, она, тем не менее, является основой и условием для двух других: как бы жили колдуны и воины, если бы их не поддерживали земледельцы-пастухи? В иранской легенде Йима, подобно Ромулу, стал престижным и вскоре чрезмерным царем - бросив вызов Ахура Мазда - только после того, как в первой части своей карьеры был хорошим "героем третьей должности", с богатыми пастбищами, при котором болезни и смерть не касались ни людей, ни зверей, ни растений (*Yašt*, XIX, 30-34). В осетинском эпосе (см. выше, I, § 4) два близнеца - Икссæрт и Икссæртæг, из которых один в порыве ревности убивает другого и от которого происходит род Икссæртæгкатæ (отличающийся от рода Сильных, Воинов), сами, согласно некоторым вариантам, происходят от рода "Бора", то есть Боратæ (род Богатых). В индийских ритуалах та же философия выражается в самом месте жертвоприношения: там должны быть собраны три огня, соответствующие трем функциям: огонь, передающий подношения богам, огонь для защиты от демонов и огонь для хозяина дома; именно этот последний огонь, имеющий характеристики "огня вайшьи", является основным, его зажигают первым, и именно от него зажигают два других.

26. *Развитие исследования.* - Читатель теперь введен не только в хранилище, где классифицируются результаты, но, для теологии и мифологии каждой из трех функций, и в особенности второй и третьей, в само поле раскопок, где компаративист все еще борется со своим материалом. Работа будет продолжаться, с ее обычными последствиями, которые заключаются не только в новых открытиях, но и в исправлениях, переосмыслении деталей в свете более понятного целого, и в целом в критическом осмыслении предыдущих оценок.

Перед тем как распрощаться, гид должен отметить, что, какой бы важной, действительно центральной, ни была идеология трех функций, она далеко не составляет всего общего индоевропейского наследия, которое сравнительный анализ может охватить или воссоздать. Открыто множество других, более или менее независимых областей: о "начальных богах", о богине Авроре и некоторых других, о мифологии кризисов солнца, о разновидностях жречества и ритуальных механизмов, о фундаментальных концепциях

религиозной мысли. Сравнение, и особенно сравнение индоиранских и римских фактов, уже позволило или позволит распознать совпадения, которые трудно списать на случайность.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

СОЗДАНИЕ ИСТОРИИ

Одно из критических замечаний, которое чаще всего высказывают в адрес Дюмезиля его оппоненты, касается механистического, даже редуктивного аспекта его подхода: в трехсторонней системе все было бы заранее определено. На это он всегда отвечал:

1) что общее наследие не исключает заимствований от первых обитателей, с которыми столкнулись индоевропейские захватчики, или от соседних обществ. Римляне много заимствовали у греков, не осознавая общего происхождения "чужих" богов, которых они включали в свой пантеон. Дюмезиль уделял особое внимание этим проблемам заимствования у скифов.

Если традиция, добросовестно сохраненная осетинами, проливает свет на многие скифские сведения Геродота и Лукиана, то не менее правомерно и плодотворно продолжать искать просветления у "степных империй" - гуннов, тюрок и монголов, условия жизни которых были сопоставимы с условиями жизни скифов, сарматов и алан и с которыми Восточная Европа имела почти постоянные отношения противостояния, союза, а иногда и союза. Например, сравнение скифских погребальных обычаев с осетинскими, взятое у В. Миллера, не отменяет давно известных параллелей с таковыми у ряда сибирских народов. Скифский "шаманизм", особенно изученный Карлом Меули, - реальность, даже если этот автор уделил ему больше внимания, чем следовало бы.

Хотя в последние пятьдесят лет я в основном интересовался "индоевропейским наследием" скифов и интерпретировал близкую аналогию между осетинским Сырдоном и скандинавским Локи как двойное сохранение типа, уже сформировавшегося у общих предков обоих, я не отрицаю важности другого типа проблемы: проблемы заимствования. Внутренние районы Черного и Каспийского морей всегда были землями прохода или ожидания, и движение между Балтикой и Средиземноморьем, активное с доисторических времен, пересекало скифские земли.

2) что трипартизм и другие элементы индоевропейского общего наследия были не более чем общими рамками, которые каждый народ организовывал по своему усмотрению. В отличие от богатой мифологии Индии, римская мифология практически не существует. "В классическом Риме практически не осталось божественной мифологии, и он ничего не знает о своих богах, определения и функциональные связи которых остаются ясными. Индоевропейское наследие было перенесено в национальный эпос. Дюмезиль сформулировал понятие "идеологические поля" еще в самом начале своего исследования:

Каждое общество обладает таким складом ума и вкуса, воображения и нравственного чувства, который позволяет институтам и мифам, независимо от их происхождения и возраста, жить и процветать в нем, только если они созданы по определенным образцам и ориентированы в определенных направлениях.

Под "последовательными приближениями" историк может понимать "системы координат, иногда совершенно несхожие, с помощью которых различные общества формулируют и разрабатывают идентичные или аналогичные "концептуальные функции"". Таким образом, Дюмезиль определил основные дифференциальные характеристики римского и индийского полей.

Римляне мыслят *исторически*, а индийцы - *сказочно*. Любая история, в любой стране, касается части прошлого, но для того, чтобы иметь аудиторию у римлян, это прошлое должно быть относительно близким, должно быть возможным расположить его как во времени, так и в пространстве, оно должно касаться людей, а не воображаемых существ, и целом оно должно как можно меньше задействовать силы и пружины, чуждые повседневной жизни. Индийцы, с другой стороны, имеют вкус к далекому, к времени и огромным расстояниям; они любят как усиливающуюся неточность, так и грандиозную чудовищность; они любят чудеса.

Римляне мыслят *национально*, а индийцы - *космически*. Первые интересуются историей только в том случае, если она как-то связана с Римом, если она представлена как "римская история", оправдывающая какую-то деталь городского устройства, положительное или отрицательное правило поведения, римские притязания или предрассудки. С другой стороны, последних, по крайней мере тех индийцев, которые разрабатывают и записывают мифы, не интересуют эфемерные родины; для них важны истоки, превратности и ритмы великого Целого, самой Вселенной, а не человечества.

Римляне мыслят *практически*, индийцы - *философски*. Римляне не рассуждают; если они в состоянии действовать, если они ясно представляют себе цель и средства своего действия, они удовлетворены и не стремятся понять или представить себе что-то еще. Индийцы живут в мире идей, в созерцании, осознавая ущербность и опасность действий, аппетита, самого существования.

Римляне мыслят *относительно, эмпирически*; индийцы - *абсолютно, догматически*. Первые всегда внимательны к эволюции жизни, несомненно, чтобы замедлить ее, но также и чтобы узаконить ее и придать ей приемлемую форму; эдикт претора, голоса комитов, тонкое или жестокое фехтование магистратов всегда обеспечивают справедливый баланс между бытием и становлением, между традицией и требованиями современности. Поэтому максимы, регулирующие человеческие отношения, неизменны, как и сама социальная организация, как и любая законная организация, любая *дхарма*.

Римляне мыслят *политически*, индийцы - *морально*. Самая величественная реальность, доступная чувствам, - это Рим, жизнь Рима - постоянно ставящаяся проблема, а сама религия - лишь часть государственного управления, все размышления римлян, все их усилия направлены на *res publica*, все обязанности, все правила и, следовательно, все истории, составляющие сокровищницу римской мудрости, обращены к политике, к институтам, к процедурам, к казуистике консула, цензора, трибуна. Для индийцев, от самых возвышенных до самых скромных, каждый человек должен сначала иметь дело либо с богами, либо с великими понятиями, которые стоят богов; социальный порядок не является абсолютным, или, скорее, сохраняет свою абсолютную ценность только из его соответствия общим законам мира, все, что касается его, является только второй наукой, выведенной из высших истин, а не искусством, непосредственно вытекающим из изучения его материи.

Наконец, римляне мыслят *юридически*, индийцы - *мистически*. Римляне очень рано разработали понятие личности, и именно на нем, на автономии, стабильности и достоинстве индивида, они построили свой идеал человеческих отношений - *jus* - с богами,

вмешивающимися лишь в качестве свидетелей. Индия же все больше убеждалась в том, что личности - это лишь обманчивая видимость и что существует только глубокое Единое; что, следовательно, истинные отношения между существами, человеческими или иными, - это отношения участия и взаимопроникновения, а не оппозиции и переговоров; что в любом деле, даже самом временном, главным партнером является великое невидимое, в котором, на самом деле, сливаются и растворяются видимые партнеры.

Он также охарактеризовал идеологические поля Рима и зороастрийского Ирана.

В Риме мысль была полностью политической и национальной. Религия, как и все остальное, с самого начала стала неотъемлемой частью государства, следовала его превратностям и служила его интересам. Ее мало интересовал отдельный человек. Она не была направлена на пробуждение или удовлетворение каких-либо мистических стремлений. Мораль, которую она поддерживала, развивалась благодаря эдиктам преторов, а не медитациям жрецов. Она ритуальна и дисциплинарна, а не духовна. - Напротив, в чистом зороастризме политические формы представляют интерес для религиозной жизни только с точки зрения препятствий, которые они создают, или услуг, которые они оказывают. Само понятие "*арья*", которое в Индии обеспечивает религии расовые, если не политические рамки, и которое сохраняет свое значение в других частях Ирана, не играет никакой роли в "*Гатах*". Главное - быть добрым, а не злым, *ашаваном*, а не *драгвантом*. Вряд ли будет анахронизмом сказать, что для верующего "Царство не от мира сего". И естественно, что на этой основе развивается религия спасения, воинствующая религия, где ставка, боец, поле боя *индивидуальны*. Обряды стали тупым, бесполезным оружием для торжества добродетели. Позже государство Сасанидов изменит кое-что из этого: в чем оно не будет верным духом пророка.

Второй дифференциальный признак вытекает из первого. В первых двух книгах Тита Ливия, начиная с правления и фигур Ромула и Нумы и заканчивая подвигами Коклеса и Скаэвола, можно обнаружить значительную часть индоевропейского мифа, но преобразованного в правдоподобные, человеческие, датированные рассказы. Старая мифология сохранилась, с ее основополагающей философией и образовательными услугами, которые она предоставляла; но, чтобы выжить и продолжать быть полезной, она должна была подчиниться ярко выраженному вкусу римского общества связывать все с собой, со своими несколькими веками существования, со своим *ager*, со своими *patres*: она стала историей, и национальной историей. - Зороастризм, напротив, не ограничивался своим временем и пространством и искал опору в других местах: он мыслил не исторически, а теологически. По другим причинам он больше не представляет наблюдателю мифологию в точном смысле этого слова. Но она была более радикальна: она, подобно Риму, не спасла свои мифы, замаскировав их, переместив в другую область памяти. Он принес их в жертву. Только, пожертвовав ими, он сохранил существенную часть, философскую основу, чтобы применить ее к пылкому анализу нового объекта своей веры: единого бога, творца и универсального мастера.

Эти фундаментальные противоположности оказали решающее влияние на развитие институтов.

Индия постепенно оцепенела от феодальной системы, жесткой и неподвижной, превратив три функциональных социальных класса - жрецов, воинов, пастухов и земледельцев - в непроницаемые касты, гипертрофировав власть или хотя бы престиж суверенных органов - царей и касты браминов, и постепенно обезбожив и парализовав динамичные элементы, факторы омоложения и обновления древнего общества завоевателей. Римляне же очень рано вступили на путь, который привел к отмене царской власти, к гражданской концепции

общества и государства, к отказу от функциональной классификации, к созданию классификаций иного типа (по месту жительства, по состоянию...), позволяющих каждому гражданину быть и перестать быть, попеременно или одновременно, в зависимости от обстоятельств, гражданским и военным, светским магистратом или религиозным магистратом.

Особенно заметны различия между римлянами и индейцами. Но и между более близкими народами существуют столь же явные различия. Например, и у римлян, и у ирландцев "мифология сливается с эпосом, представляясь относительно недавним фрагментом реальной жизни страны", но это столкновение "компенсируется огромным различием: эти два народа совершенно не согласны с концепцией человеческих рамок, в которые вписываются их мифы".

Для блестящего и поэтичного ирландского паладина, который, несмотря на храбрость и самый яркий ум, не смог организовать свой остров до нашего века, божественное и человеческое не противопоставляются и не различаются: ирландец живет в мире сверхъестественного, среди фей курганов и призраков тумана; он знает, что ни для кого нет ничего невозможного; что сети мистических табу управляют обществом и жизнью каждого человека более властно, чем казуистика законов и обычаев, в которых он преуспел; что подарки и таинственная помощь играют большую роль в успехе начинаний, чем расчеты; что каждый человек - тот, за кого он себя принимает, но иногда и другой, перевоплотившийся в третий или четвертый раз, и еще один лесной зверь; он знает, что за поворотом рифа в западных морях рыбацкая лодка может внезапно причалить к земле Мертвых или, скорее, Живых, и что тогда, естественно, она вернется, обремененная чарами и меланхолией.

Напротив, для солдата-труженика, которому менее чем за тысячу лет предстояло поработить мир на нескольких холмах в Лацио, человеческое определяется жесткой оппозицией божественному; человеческое - это исключительно позитивное, правдоподобное, естественное, предсказуемое, кодифицируемое, регулярное; Таким образом, если мифы "человеческие" и земные, боги будут играть в них незначительную роль, и большинство историй будут действительно связаны с людьми, с их расчетливыми махинациями и точными достижениями, сравнимыми с тем, что будет рассказано чуть позже о Сципионе или Гракхе, Силле или Цезаре; Связь между человеческим и божественным будет происходить, как и в самой жизни, только через жертвоприношения и молитвы, с одной стороны, и предзнаменования и чудеса - с другой; мертвые, как и на практике, будут участвовать только в качестве примеров для подражания или *воображения*, которое можно нести в процессии; поток иррационального будет сдерживаться многочисленными дамбами, которые этот народ юристов и анналистов почтительно воздвиг перед ним.

Помимо изучения различных вариантов применения трехсторонней идеологии, Жорж Дюмезиль посвятил много времени выявлению специфики каждого идеологического лагеря. Помимо непосредственной пользы для понимания индоевропейских религий и "провинций", такие "специфические" исследования имеют двойное назначение.

1) Они придают сравнению полный смысл, укореняя его результаты в конкретных филологиях и историях. Эта программа была определена еще в 1940-х годах в серии *"Римские мифы и рождение Рима"* (1944): "До тех пор, пока я не предоставил точных средств для введения моих взглядов в историческую перспективу Рима, демонстрация оставалась действительной, но неполной и, прежде всего, неэффективной для многих умов. Для того устойчивого сочетания достоверных фактов, республиканских предвосхищений и индоевропейских

мифов, которое, если я прав, составляет историю происхождения Рима, должна быть представлена "правдоподобная модель"". Этот проект достиг кульминации два десятилетия спустя в мастерской демонстрации "*Архаической римской религии*", опубликованной в 1966 году.

Недостаточно извлечь из древнеримской религии те части, которые могут быть освещены религиями других индоевропейских народов. Недостаточно признать и представить идеологическую и теологическую структуру, которую образуют эти островки доисторической традиции, соединив их вместе. Нам нужно поместить их, или, скорее, оставить их *на месте*, в римскую картину и посмотреть, как они вели себя в разные эпохи римской религии, как они выживали, приходили в упадок или трансформировались под ее влиянием. Другими словами, нам нужно установить и восстановить преемственность между индоевропейским "наследием" и римской реальностью... Не отказываясь от услуг сравнительного метода или результатов индоевропейских исследований, но сочетая этот новый инструмент с другими традиционными средствами познания, без особого порядка предпочтений, нам нужно рассмотреть Рим и его религию в себе, для себя, как единое целое.

2) Они дают ответ на вопрос, поставленный очень рано, в заключении к *Tarpeia* (1947): "Как мы можем представить себе работу по адаптации, историческому и географическому обновлению, которая организовала легенду первых веков Рима, по большей части с помощью доримских и индоевропейских мифов? Какие люди, какие группы людей между 350 и 280 годами создали этот шедевр? Это центральный вопрос, потому что избавиться от впечатления механистичности, которое неизбежно вызывает трехчастная схема, можно, лишь подчеркнув гений римских историков, скальдов Скандинавии, зороастрийских реформаторов и поколений браминов, которые довели "Махабхарату", это "чудовище" из девяноста тысяч стихов, до окончательной формы.

Среди европейских "провинций" особое внимание уделяется римской, поскольку именно она "интересует наибольшее число культурных умов в наших странах", а также потому, что "если индийские факты, как и близлежащие иранские, хорошо известны и доступны сразу, то римские, по большей части окаменевшие и плохо понятые самими древними, требуют длительной обработки". После трех томов "*Римских мифов*" ("*Горацій и куриации*", 1942; "*Сервий и судьба*", 1943; "*Тарпея*", 1947) и "*Возрождения Рима*" (1944) вышли "*Юпитер Марс Квирин IV*" (1948) (часть 1), "*Индоевропейское наследие в Риме*" (1949), "*Индоевропейские рассказы в Риме*" (1954), "*Латинские мифы и легенды*" (1956). Другие "провинции" получили сравнительно меньшее внимание. Особое внимание было уделено Германии: "*Локи*" (1948), "*Saga о Хадингусе*" (1953) и "*Жерминаль*" (1958). Иранское досье было изучено в книгах *Naissance d'archanges* (1945) и *Le Troisième Souverain* (1949).

В "Оценках", начатых в начале 1960-х годов, монографии должны были быть посвящены каждому из основных индоевропейских народов, "чтобы показать, как их различные религии в ходе истории сохраняли, изменяли, смешивали, рано или поздно размывали или даже теряли свою первоначальную долю индоевропейского наследия". Кроме того, три книги, объединенные под общим названием "*Миф и эпос*", "должны были показать, как основные индоевропейские народы использовали свое общее наследие, не теологическое, а литературное, как таблицу трех функций, так и другие части идеологии".

Серия "*Миф и эпос*" выходила с 1968 по 1973 год. Первый том, самый большой, представляет собой обзор "идеологии трех функций в эпосах индоевропейских народов", основанный на трех основных таблицах: индийская Махабхарата, история о происхождении Рима и легенда

о нартах осетин, далеких кавказских потомках скифов. С точки зрения сравнительного анализа, эти таблицы позволили скорее наблюдать прогрессирующие расхождения, чем углублять ранее признанные оригинальные соответствия. За ними следуют более краткие отчеты о "менее широком использовании трехчастной идеологии другими индоевропейскими народами - греками, кельтами, германцами и даже славянами - либо в их собственных эпических повествованиях, либо в романах, неотделимых от эпоса". Следующие два тома объединяют "сравнительные исследования, более ограниченные по объему, которые ставят новые типы проблем, такие как формы и последствия греха, а также типы бога или виновного героя на различных функциональных уровнях". Во втором исследуются "индоевропейские эпические типы" на основе персонажей "Махабхараты", сталкиваются греческий файл (для героя), иранский файл (для колдуна) и два ирландских и иранских файла (для короля). В результате, в целом, удалось выявить эпосы, сюжет и, частично, форма которых уже существовали до первой или последней доисторической миграции". В третьем томе собраны "римские истории", относящиеся к V и IV векам (зарождение Рима рассматривалось в первом томе), также столкнувшиеся со сравнительными данными (первая - с двумя иранскими и ирландскими досье; вторая - с индийским досье; третья - в общих рамках трех функций), чтобы ответить на вопрос, поставленный еще в "Тарпее" и переформулированный во введении к этому тому: "Как формировалась история первых четырех веков Рима, как она впоследствии навязывалась основателям анналистики и, через них, писателям, которых мы читаем?" Четвертый том, задуманный Дюмезилем в начале 1980-х годов, который также должен был быть посвящен римской истории, так и не появился (материал остался в набросках).

Помимо этого великого эпоса, две книги были посвящены основным текстам скандинавской мифологии: *Эдда* исландского автора Снорри Стурлусона, изучаемая в книге "Локи" (1986; новое издание книги, вышедшей в 1948 г.; это не совсем монография, поскольку основное направление книги - сравнительное, но первые две главы содержат очень подробное изложение документа и значения, которое ему можно приписать), и *Геста Данорум* датского автора Саксо Грамматика, которой посвящена книга "От мифа к роману: Сага о Хадингусе" (1970; новое издание книги 1953 г.).

Наряду с эпосами, религиозные монографии, посвященные каждому индоевропейскому народу, развивались не так гармонично. Как и в период "отчетов о раскопках", именно Рим "обслуживался в первую очередь и наиболее широко" в *magnum opus* "Архаическая римская религия" (1966 и 1974), дополненном "Римскими идеями" (1969), "Римскими летними и осенними празднествами" (1975) и "XV римскими вопросами" в приложении к "Индоевропейским свадьбам" (1979). Осетины Кавказа, сохранившие язык и фольклор скифов через аланов Средневековья, получили сборник "Romans de Scythie et d'alentour" (1978), дополненный очерками "La Courtisane et les Seigneurs colorés" (1983). Аналогичная работа об иранцах, хотя и была объявлена как неизбежная в 1977 году, так и не появилась. Парадоксально, но Индия, вездесущая в сравнении, не получила ни одной монографии (в качестве компенсации, глава, посвященная Индии в *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, была более развитой, чем другие). Германцы получили расширенную версию работы, посвященной их богам, доступную только на английском языке: *Gods of the Ancient Northmen* (1973; на французском языке элементы были рассеяны в *Les Dieux souverains des Indo-Européens* и в новых изданиях *Heur et Malheur du guerrier*, 1985, и *Loki*, 1986). Их кельтские соседи сведены к минимуму: несколько страниц в четвертой части *Mythe et Épopée I* и один набросок; это объясняется не отсутствием интереса, а тем, что Франсуаза Ле Ру и Кристиан

Гийонварк взялись изучать кельтские владения с дюмезилевской точки зрения, что позволило мастеру оставить этот сектор исследования им. Греция, ставшая ценой "греческого чуда", которое привело к раннему отказу от индоевропейских схем в пользу новых рамок мышления, не стала предметом систематического исследования, но получила важные очерки в *Apollon sonore* (1982) и *L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux* (1985). Славяне также оставались в стороне, их мифология была в значительной степени утрачена: в последней главе *"Мифа и эпопеи I"* и в набросках к *"Куртизанке и цветным сеньорам"*, однако, рассматриваются русские былины (народные сказки), возрождая тему первой статьи, опубликованной Дюмезилем в 1925 году, "Сухманти Одихмантьевич, паладин среди кокеликотов". К сведению, в этой статье о герое, который умирает, рождая реку, без каких-либо индоевропейских ссылок отмечалось, что шаги героя "развиваются без заминок благодаря применению утомительного "правила трех", которое означает, что в стольких народных сказках каждый подвиг делится на три, или удастся только с третьей попытки, или совершается тремя героями": Сухманти подходит к трем рекам; в ходе борьбы с татарами его ранят три лучника... Этот первый контакт с тройкой не лишен колорита, если учесть, как Дюмезиль будет использовать его в дальнейшем.

Этот список свидетельствует о неравномерном изучении различных индоевропейских "провинций", но прежде всего - о грандиозном масштабе исследования, аналогов которому в современной науке практически нет. Следует помнить, что во всех случаях Жорж Дюмезиль основывал свою работу на оригинальных документах, а не на справочниках или переводах.

Следующий текст, взятый из *"Idées romaines"*, показывает, как происходит этот процесс адаптации трехсторонней структуры, унаследованной от индоевропейцев, на особенно примечательном примере "гомологических изменений в двух параллельных традициях" - в Риме и Иране. Примечания сокращены.

Глава V

Архангелы Зороастра и римские короли Цицерона

Другой фрагмент "истории", для которого идеология трех функций послужила основой, - это последовательность четырех доэтрусских царей, четыре типа правления, завершившие создание Рима путем последовательных и взаимодополняющих творений. За несколькими несущественными вариациями на тему четвертого царя, Анкуса, это представление постоянно, как у поэтов, так и у историков. Есть только одно исключение: Ромул и Тулл, первый и третий цари Цицерона, не соответствуют вульгате. Они были отретушированы. Но почему?

На другом конце индоевропейского мира, среди индийцев и иранцев, в теологии доминирует та же концепция трех функций: ведийский политеизм вверяет каждую функцию или аспект функции богу; монотеизм Зороастра - "архангелу", сущности, сублимации традиционного бога. Между двумя списками - одним красочным, богов, другим бледным и абстрактным, архангелов, - соответствие хорошее, и тип бога узнаваем под

архангелом. За исключением Аša и Хšaθra, первого и третьего архангелов. Они были отретушированы. Почему так?

Эти изменения, произведенные по заказу совершенно разных философий, личных философий - Зороастра и Цицерона, - касаются одних и тех же моментов и идут в одном и том же направлении. Таким образом, устанавливается редкий тип согласия между двумя отдаленными областями, не имеющими возможности взаимодействия: Не те, которые навязывают в качестве наиболее вероятной интерпретации сохранение в нескольких местах общего наследия, и не те, которые являются результатом параллельного развития, недавнего и независимого, но уже содержащегося в зародыше в наследии, как это часто обнаруживают компаративисты в фактах языка; но те, которые порождают, в качестве реакции против традиции, размышления двух мыслителей, стремящихся сходящимися путями, здесь религиозными, там политическими, к одному и тому же моральному идеалу.

Группы арийских завоевателей, которые во втором тысячелетии до н. э. распространились от Сирии до Инда - те, кто шел на запад для кратковременного господства, те, кто шел в центр и на восток для окончательного триумфа, - несли с собой объяснение мира и общества, которое было одновременно простым и мощным. Силы, одушевляющие и то, и другое, считали они, в основном сгруппированы на трех иерархически упорядоченных и космически наложенных друг на друга уровнях, первые два из которых можно обозначить в двух словах: магический и правовой суверенитет и воинственная сила; что касается третьего, то он сложнее, хотя общий фактор его проявлений можно почувствовать: здоровье и пища, изобилие людей и товаров, привязанность к земле, а также мир, стремление к спокойному наслаждению золотым веком.

Таким образом, эта идеология состоит из организованных контрастов; отнюдь не стремясь к единообразию, она основана на постулате - или на экспериментальном факте, - что жизнь Вселенной, как и жизнь человеческих групп, требует согласования антагонистических сил, объединенных самим своим антагонизмом, и которые, чтобы занять свое место в синтезе, должны сначала до конца соответствовать своей сути.

Начиная с этого древнего периода, группа ярко выраженных личных божеств воплощала три "функции", драматически выражая в образах и приключениях противоположность и взаимозависимость фундаментальных концепций: Это функциональные боги, которые вместе с ритуальными богами, такими как Агни и Сом (Огонь и Ликер), и несколькими меньшими владыками, встречаются в Р̥гВеде; их можно найти, с их именами и иерархией, в клятве царя арьев, среди хурритов верхнего Евфрата, в ^{четырнадцатом} веке до нашей эры. Это "Митра-Варура, Индра, **Насатья1**".

Вару и Митра, "два царя", представляют собой два антагонистических аспекта, одинаково необходимых для **суверенитета**²: С точки зрения человека, один - зловещий, страшный,

мастер *māu* , т.е. формообразующей магии, вооруженный узлами, сетями, т.е. карающий немедленным и неотразимым захватом; другой (*Mitrá* правильно означает "договор") - обнадеживающий, дружелюбный (*mitrá* также означает "друг"), вдохновитель честных и регулируемых поступков и отношений, враг насилия. Один - непреклонный гарант великих законов и великих обязанностей; другой более внимателен к тому, что мы бы назвали

человеческими проблемами. Тот, Вару, говорится в известном тексте, - это потусторонний мир; этот мир - Митра, и так далее.

В Индре собраны все движения, покорность, необходимость грубой силы, которая приносит победу, добычу и власть. Этот прожорливый чемпион, чье оружие - молния, убивает демонов и спасает Вселенную. Для своих подвигов он пьет сому, которая придает ему бодрость и ярость. Его яркое и шумное шествие, батальон Марута, - это мифическая проекция в атмосферу "общества молодых воинов", *márya*, индоиранского *Männerbund*, существование и особенности которого были установлены Стигом Викандером³. Короче говоря, мораль буйства противостоит здесь строгому всемогуществу и благожелательной умеренности, которые соединились на первом уровне.

Канонические боги самого низкого уровня, близнецы Насатья, те, кого в Индии также называют Асвин, выражают лишь часть столь сложной сферы. Это прежде всего дарители здоровья, молодости и плодородия, целители, тауматурги, помогающие как немощным, так и влюбленным, как старым девам, желающим найти мужа, так и коровам, у которых нет теленка. Их часто усиливают или заменяют боги и богини, покровительствующие другим аспектам третьей функции: изобилие, пышность, а также народная "масса", тот множественный и коллективный характер, который хорошо выражен словом *vísah* "кланы", которое в *R̥gV*, VIII, 35 уже противопоставлено *bráhmaṇ* и *ksatrá*, "мистической формулировке" и "воинской силе", подобно тому как *вайшьи*, "пастухи-земледельцы", впоследствии будут подчинены, в теории трех *варн*, брахманам и кшатриям.

Это боги трех уровней. Мы видим, как принципиально они различаются. Диалогический гимн в *R̥gV*еде вкладывает в уста Индры и Варуры череду хвастовства, не лишенного наглости. Мифы, вошедшие в эпос, повествуют о том, что вступление Насатии в божественный мир было нелегким делом и что для преодоления сопротивления Индры и богов потребовалось мощное вмешательство. Из этого, в историцистской перспективе, от которой некоторые умы никак не могут оторваться, был сделан вывод, что Индра - более поздний бог, чем Варуша, или бог социальной группы, которая, став доминирующей, продвигала свою религию за счет других культов; и что Насатья сначала имел еще более иную "этническую основу" и стал богом всего арийского общества только в результате **компромисса**⁴. На самом деле, эти ссоры и примирения между божественными фигурами вряд ли являются мифологизированными "историческими воспоминаниями". Через жесты и слова, через маленькие драмы они выражают внутреннюю *работу* всей *концептуальной* структуры религии, составляющие ее напряженность и равновесие, двойной факт *оппозиции* и *солидарности элементов* внутри *целого*: как обычно, теология и мифология показывают на деле то, что идеология содержит в потенциале.

Мы не знаем, что именно подразумевается под "зороастрийской реформой". Но мы знаем ее предшественников, ее исходный материал, который, несомненно, был очень близок к ведийской и доведийской системе, которая только что была кратко описана, и в различных частях Авесты мы читаем о ней и видим, как развиваются ее последствия.

В северо-восточном Иране между 1000 и 600 годами до н. э. один или несколько провидцев вступили в личную торговлю с богом, чьи основные черты **Vaŋiṣa*, великий индоиранский асура, кажется, предоставил, но который, явившись во всем своем величии, стал уникальным богом, столь же требовательным, как ревнивый израильтянин. Эта монотеистическая интуиция, эта уникальность Мудрого Господа, Ахура Мазда, является

основной темой гимнов, в которых зороастризм предстает в своем чистом виде, - гатха Авесты. И это имеет огромное значение.

Единый бог, усиление одного из богов суверенного уровня, но теперь превосходящий всю реальность, навязывает своим последователям выбор, единую формулу выбора: каждый человек либо с ним, либо против него, "сторонник *aša* (космического, мистического и правового порядка)" или "сторонник *druj* (обмана, зла)". С некоторыми оговорками мы можем говорить о "морализирующей реформе", поскольку несомненно, что многие заповеди и особенно защиты зороастризма представляли собой нравственный прогресс. Но я лишь настаиваю на *универсальном, абсолютном* характере каждого из этих предписаний и всего целого, которое они образуют: больше нет места для различных, даже противоположных форм поведения, которые также являются законными на разных уровнях или в разных социальных телах. Эта стандартизация, это приведение в соответствие должно проявиться прежде всего в двух моментах, которые легко предвидеть.

С одной стороны, на первом уровне концептуальная полярность, подобная той, что поддерживала пару *Mitra-*Varuṇa, стала невозможной. Единый бог целостен. Он является образцом того, что он требует от каждого преданного. Поэтому все богатство его качеств находится в устойчивом равновесии, без напряжения, и, каково бы ни было происхождение Ахура Мазда, скорее варунианское, центр этого равновесия решительно установлен в "аспекте Митры" суверенитета: Никаких сюрпризов или ловушек в Боге, только справедливое и благожелательное осуществление верховной власти, согласно его собственному закону, известному людям, сообщенному им пророку; ничего, прежде всего, тревожного, почти демонического, аспекта великого мага *Varuṇa: между хорошим и плохим разрыв полный, без границ, а плохое - это старый политеизм (*daēva* теперь "демоны"), с его пестрым набором понятий и поведений.

С другой стороны, в обществе, посвятившем себя Ахура Мазда, воины могут быть только крестоносцами на службе религии, причем крестоносцами, связанными теми же обязательствами, что и все остальные верующие, без привилегий и исключений. Если Бог запрещает пьянство своим священникам, он запретит его и своим воинам. Для них насилие перестанет быть ценностью, самоцелью, цветком законного буйства юной *мариу*; строго обусловленное, оно будет обращено только против неверующих: М. Викандер показал, что *Ашма*, одна из самых страшных язв, а позднее и самый страшный демон в глазах [маздеев5](#), воплощающий разрушительную ярость общества, всего лишь олицетворяет в зле качество, которое, напротив, с тем же корнем, дает в РгВедe хвалебный эпитет, свойственный спутникам Индры, марутам, и их отцу, грозному Рудре: *iṣm-īn* "præcipites", а возможно,

скорее "furiosi". (Эти слова образованы от корня не только греческого  отрос латинского *īra*, но и, несомненно, от древнескандинавского глагола *eiskra*, обозначающего состояние ярости воинов-фавнов, берсеркира, так что кажется, что мы касаемся здесь технического термина индоевропейских "обществ воинов").

Основанный таким образом монотеизм с его требованиями мог бы ограничиться утверждением Бога и отвержением всего остального как суеверия. Но реформаторы принадлежали к жреческому сословию (Зороастр представлен как *заотар*) и не хотели отказываться от того, что было объяснимым в системе функций, божественные персонификации которых они отвергали: суверенитет, сила, здоровье и процветание - сами по себе здоровые понятия, отвечающие подлинным потребностям, разграничение которых,

следовательно, помогает анализировать реальность и понимать работу Творца. Отсюда берет начало весьма оригинальная система *Aməša Spənta*, "Благодетельных (или Эффективных) Бессмертных", первых творений Бога и высших функционеров в управлении миром и в драме [спасения](#)⁶.

Этот список из шести сущностей с абстрактными именами - "Архангелов" маздаизма - смоделирован с его иерархией на основе древнего списка функциональных богов, где просто богиня (типа индийской Сарасвати) выражала третью функцию, а перед ней стояли близнецы Насатья: Во главе два главных архангела, *Благая Мысль* (Воху Манах) и *Порядок* (Аша), заняли место благожелательного *Митры и *Варума, мастера порядка (r̥tá); на место Индры приходит третий архангел, *Сила* (Xšaθra), чье имя - то самое слово, которое в Индии, из RV, VIII, 35, дифференцированно обозначает функцию воина; Затем следует архангел, чье имя приблизительно означает *Благочестие* (Ārmaiti), но который, уже в гатхах, также является гением земли как питателя; Наконец, почти нераздельно существуют архангелы *Целостность* и *Несмерть* (Haurvatāt и Amərətāt), покровители воды и растений, в которых мы давно подозревали различие с близнецами Nāsatya, дарителями здоровья и молодости. Таким образом, благодаря иерархии архангелов, не подрывая своего принципа, монотеизм смог спасти науку о мире, которую ему предлагал традиционный политеизм.

Но каждому архангелу пришлось отказаться от большей части своей оригинальности. Для всех них добродетель и порок, законное и запретное, цели человека, общества и мира *одинаковы*. Отсюда однообразие, монотонность, удручающая бледность, взаимозаменяемость, которые часто отмечают историки иранских религий: Все происходит так, как если бы, несмотря на свои имена и несмотря на самые разные провинции, которые, кажется, определяют либо эти имена, либо связанные с ними материальные элементы (металл для Xšaθra, земля для Ārmaiti, воды и растения для Haurvatāt и Amərətāt), последние четыре архангела только должны были делать, с меньшей частотой или интенсивностью, то, что уже делают первые два, активно. Это происходит потому, что, по сути, осталась только одна "функция": служение истинной [религии](#)⁷.

По каким пунктам это нивелирование древних функциональных богов вызовет наиболее заметные изменения? Мы это предвидели: на архангела Aša замените *Varuna, а на архангела Xšaθra замените *Indra.

На самом деле Аша не варунианец и не более и не менее "волнующийся", чем Воху Манах, которого он величественно удваивает, только чуть дальше от человека. Принято считать, что первые два архангела имеют одну и ту же формулу, один и тот же домен. Это чрезмерно, но нужно было действительно очень внимательно присмотреться, чтобы заметить в их отношениях отражение некоторых древних форм оппозиции Митры и [Вару](#)⁸.

Что касается Xšaθra, то, пользуясь сдвигами в значении, допускаемыми различными древними значениями этого слова, реформаторы ориентировали его не столько на идею "Власти", сколько на идею "Царства", уже почти в том смысле, в каком Евангелие будет говорить о Царстве Божьем. И в этом случае трудно обнаружить какие-либо следы боевого аспекта индоиранского [прототипа](#)⁹.

Такова ситуация в чистом зороастризме [гатха](#)¹⁰. Монотеизм, благодаря единой морали, которую он предлагал и навязывал, действовал фактически как силовое поле. Оставляя на месте, в виде архангелов с абстрактными именами, древнюю иерархию функций и их богов, он ориентировал их всех в одном направлении, тогда как в политеизме причина их количества и интерес их группировки заключались в том, чтобы разбить разнонаправленные ориентации, часто даже противопоставить две на две. И именно в провинциях, в типах

"грозного правителя" и бога-воина, выравнивание привело к самым заметным, самым смягчающим изменениям.

Эта система трех функций с ее подразделениями и нюансами не была изобретена индоиранцами: скандинавская теология (Óðinn-Týr, Þórr, боги-ваны), архаическая теология Рима (Юпитер-Дий, Марс, Квирин) распределяются по той же модели, и ее остатки можно найти в других частях индоевропейской области, которые менее известны.

В Риме эта структура использовалась не столько в богословии, которое было ясным, но кратким, сколько в "истории" происхождения. Прежде чем стать прекрасными историками в школе греков, римляне были исторически мыслящими, или, скорее, историками, в том смысле, что они вставляли в свое собственное прошлое, наполняя его именами людей, народов, мест и *родов*, взятых из своего опыта, то, что у народов, чье воображение было менее привязано исключительно к национальным интересам, выглядело как сказочные истории, не к месту, или как божественные [легенды](#)¹¹.

Итак, Рим представлял себе первый период своей карьеры - доэтрусский - как регулярный рост в четыре этапа, причем Провидение каждый раз воздвигало царя с новым характером, соответствующим потребностям [момента](#)¹²: Сначала был *Ромул*, полубог таинственного детства, обладавший энтузиазмом, покровительством и властью, необходимыми для создания города; затем *Нума*, религиозный мудрец, основавший культы, жрецов, закон и законодательство; затем *Тулл Гостилий*, царь-воин, давший Риму военный инструмент его власти; затем *Анкус Марций*, чья деятельность столь же сложна, как и сама третья функция: Он был основателем, через Остию и мост через Тибр, имперской торговли и осушителем *опий*; он также был царем, при котором обширный плебс, римские "массы", поселились в Риме; и, наконец, он был царем, при котором, с пышным иммигрантом Тарквином, Аккой и Тарутием, богатство появилось в Риме как элемент престижа или власти.

Эти четыре царя образуют систему, которая не является плодом воображения, но которую римляне понимали, утверждали и восхищались ею - *quadam factorum industria* - как системой. Не мы, а Анхиз в VI ^{третьем} канто "[Энеиды](#)"¹³, Флор в "*Anacephalaeosis de septem regisu*"¹⁴, которые одной фразой или словом, дифференцированным ярлыком, суммируют характер и деятельность этих четырех царей, и это постоянным образом для первых трех, переменным - для четвертого, но всегда соответствующим одному из аспектов третьей функции (*roi popularis, roi aedificator...*). Это не современный аналитик, это Тит Ливий, это Дионисий Галикарнасский, это Плутарх, это вся традиция, которая старается по всем возможным пунктам противопоставить "двух основателей", Ромула и Нуму. Именно Тит Ливий предупреждал, что Тулл имеет больше общего с Ромулом, а Анкус похож на своего деда Нуму...

С другой стороны, очевидна историческая неправдоподобность этой последовательности, ее прогрессивных результатов. Смогли бы второй и третий цари дважды, в противоположных направлениях, от *свирепого* к религиозному, от религиозного к воинственному, переломить характер римлян? Смог бы второй царь, поскольку он был в таком настроении, прожить сорок лет без войны? Смогла бы при Тулле небольшая община *монтов*, даже расширенная до *коллов*, иметь силы для подавления Альбы? Не говоря уже об анахронизмах, должным образом замеченных в труде Анкуса... Итак, действительно существует структура и даже, вполне осознанно, система, причем система, которую не могли подсказать события, система

понятий: анналисты работали по старой схеме, согласно которой, чтобы быть полноценным и взрослым, общество должно было накопить (иерархически, в данном случае последовательно) блага от творческого, пылкого лидера, даже бенефициара *auspicia*; жреческого лидера, спокойного, справедливого и правоведа, учителя *sacra*; военного лидера, техника *arma*; и, наконец, лидера, отвечающего за массы (*плебс, turba*), богатство (*opes, diuitiae*) и здания (*aedificator*).

Как и индийская картина функциональных богов, эта римская картина царей в целом ценна яркостью заключенных в ней контрастов, которые, подобно ведическим поэтам, подчеркивают латинские летописцы.

С этим намерением подчеркнуть выражение и в противоположность Нуме и Анку, которые все "хорошие", два термина, первый и третий, двойники Вару и Индры (которые, как и эти два бога, имеют родственные связи между собой), отличаются чертами, которые легко можно было бы назвать "порицаемыми".

Мы знаем, какой характер, по крайней мере, часть традиции приписывает Ромулу-царю (после смерти Татия, события, которое открывает его настоящее "функциональное правление"), и как этот характер объясняет одну из версий его смерти, ту, в которой он разорван на части сенаторами. Тит Ливий лишь сдержанно намекает на это, но Дионисий и Флор заявляют об этом ясно, а Плутарх подробно настаивает на этом (*Romulus*, 26, 1-4):

Ободренный своим успехом и поддавшись гордыне, он утратил свою популярную приветливость и приобрел одиозные и оскорбительные манеры деспота. Это началось с пышности его наряда: одетый в красную тунику и тогу с пурпурной каймой, он давал аудиенции, сидя на сиденье и повернувшись спиной. Его всегда окружала сотня молодых людей, известных как *Селересы* за их готовность исполнять его приказы. Другие шли перед ним, раздвигая толпу палками, подпоясанные ремнями, чтобы сразу связать всех, кого он им укажет...

Грозная царская власть, правда, и далекая, доведенная до крайности своего типа, в отличие от власти Нумы, всегда приветливой, размеренной, справедливой; и "похотливая" царская власть, столь же материальная, как и власть Варуха. Немногочисленные черты, взятые из греческого образа тирана, сочетаются с очень римским фоном - *Селерами*, темными

прототипами *ликторов*. С его *māu* и узлами, Вару, кроме того, греки могли описывать его в терминах тирании, в противоположность праведному, священному Митре.

Что касается Тулла, то летописцы так стремились свести его полностью к типу военного царя, что сделали его атеистом, безбожником. Индра, в нескольких гимнах, довольствуется тем, что бросает вызов Варухе. Тулл, со своей стороны, презирует богов, игнорирует Юпитера, который наказывает его - за это преступление он и погиб. Если Денис д'Галикарнас, произнося слова, приглушает их, то Тит Ливий действует очень энергично. Прежде всего, он хорошо представляет своего героя (I, 22, 2):

"Далеко не похожий на своего предшественника, Тулл был еще более стремительным (*ferocior*), чем Ромул; его возраст, его бодрость, а также слава его предка [самого престижного спутника Ромула] подстегивали его дух; он верил, что благодаря миру общество становится дряхлым...".

И вот конец (I, 31, 5-8):

Вскоре после [Сабинской войны] эпидемия взяла верх над римлянами. Хотя они уже потеряли вкус к сражениям, воинственный царь, считавший, что в лагерях здоровье иудеев лучше, чем дома, не объявлял перемирия - до того дня, когда сам заболел продолжительной болезнью. Его стремительная душа была разбита вместе с физической силой: *тот, кто до этого момента считал, что для царя нет ничего менее достойного, чем заниматься богослужением*, вдруг поддался всем суевериям, большим и малым, и даже распространил в народе суеверные обычаи. Народ уже требовал восстановить политику Нумы, полагая, что единственный шанс на спасение больных тел - это получить милость и прощение богов. Рассказывают, что сам царь, ознакомившись с книгами Нумы, нашел в них рецепт неких тайных жертвоприношений в честь Юпитера Элиция; он спрятался, чтобы совершить их, но то ли на пороге, то ли во время церемонии допустил ритуальную ошибку, так что, не увидев появления божественной фигуры, он раздражил Юпитера плохо проведенным вызыванием и был сожжен молнией, сам и его дом.

И снова, в случае Тулла, как и в случае Ромула, эксцесс (в данном случае тирания, в данном случае нечестивость) - это просто способ подчеркнуть *нормальный, необходимый, особый* тип, за выражение которого отвечает та или иная легендарная фигура.

Эта традиция о царях встретила своего Зороастра, под которым я подразумеваю автора, который, подчинив ее принципу, более важному, чем он сам, в его глазах, требовательному, стандартизирующему принципу, оказался вынужден уменьшить своеобразие Ромула и Тулла, сделать из Ромула и Тулла "образцовых римлян" так же, как Нума и Анкус: исправление без масштаба, без последствий, но любопытно параллельное, по своему происхождению и выражению, глубокой реформе иранского священника.

Что пытается доказать Цицерон своим быстрым обзором семи царей Рима во второй книге "*De Republica*"? То, что все цари, от второго до предпоследнего включительно, правившие на основании *lex curiata de imperio*, и даже первый, основатель Ромул, приобретший своим поведением иную легитимность, правильно представляли собой "магистратов" исторического Рима, и прежде всего воплощали собой магистратов идеальной Республики. Лишь последний, Сверхдержавный, тиран, нарушил правило, сделал себя *de rege dominus* - и мы знаем, к каким болезненным последствиям для города, роковым для царской власти, привело это нарушение принципов.

С этого момента, в целях демонстрации, Ромул становится своего рода Нумой. Мертвый Таций, далекий от того, чтобы превращаться в "чрезмерного государя", чтобы провоцировать *патрицев*, еще больше опирается на их авторитет и их мнение, *multa etiam magis patrum auctoritate consilioque regnavit* (II, 8, 14); на этом настаивает следующая глава: Ромул, говорит Цицерон, своим поведением показал, что он, подобно Ликургу из Спарты, считал, что монархический режим работает более счастливо, *если esset optimi cuiusque ad illam uium dominationis adiuncta auctoritas*. Далеко не всегда Цицерон изображает его как ужасного учителя ликторов, вооруженных ремнями и прутьями, он восхваляет его: он наказывал штрафами, исчисляемыми овцами и волами, *non ui et suppliciiis*. И, конечно же, в рассказе о смерти и апофеозе нет больше никаких намеков на то, что король был убит *патрициями*.

Тулл претерпел аналогичную метаморфозу. Палимпсест не сохранил для нас конец главы (II, 17, 31), посвященной ему, и мы больше не читаем фразу, в которой Цицерон говорит о его [смерти](#)¹⁵. Но строки, посвященные его деятельности, замечательны. Конечно, он сохраняет свой военный, воинственный характер: *cuius excellens in re militari gloria, magnaeque exstiterunt res bellicae*. Но, отнюдь не изображая его безбожником, чей воинский гений исключал религиозную мысль, Цицерон, единственный из всех античных авторов,

приписывает ему создание той части религии и права, которая касается войны, господствует над ней и освящает ее: *constituit ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inuentum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur*. В других местах установление феодального жречества и *ius fetiale* приписывается Нуме, как родоначальнику всех *iura* и всех *религий*; или, в случае Тита Ливия, Анку, как участнику духа Нумы, своего деда. Но мы можем понять намерение Цицерона, его потребность: его Тулл остается воином, но он должен быть благочестивым и справедливым в рамках своей [специальности](#)¹⁶, в том же смысле и в той же степени, что и Нума, как и все "обычные" цари, которые царствовали или будут царствовать *iussu populi*, советуясь с народом *curiatim*. От Ромула до Сервия Юпитер мог быть одинаково доволен римскими царями.

Так на Востоке и в Риме, до великих иранских монархий и в период упадка Императорской республики, старая индоевропейская "надстройка" пережила радикальные изменения в экономической и социальной структуре: там она укрылась в мифологии, здесь - в истории происхождения. Затем над этой идеологией, освобожденной от реальных связей, но все еще живой и мощной, работали два совершенно разных ума: провидец из хорасмийских маршей, мистик и поэт; много веков спустя, на своей вилле в Тускулуме, эллинизирующий философ. Оба перерабатывают традиционный материал, один в угоду своей вере, другой - своим тезисам. Каждый из них оригинален, каждый может думать о себе как о неопределенном, свободном. Они делают одно и то же.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

РАССУЖДЕНИЯ О МЕТОДЕ

Метод... Жорж Дюмезиль не любил это слово, а еще меньше - методологизм, который вторгся в социальные науки. Всем требованиям систематизации он противопоставлял формулу Марселя Гране: "Метод - это дорога после того, как вы по ней прошли". Когда ему указали на то, что несколько десятков книг и несколько сотен статей - это более чем респектабельный путь, он сменил регистр: "Мой метод - это длинная серия покаяний". Большинство его книг имеют лишь очень краткое предисловие и сразу переходят к делу. А когда ему приходится делать пояснения против некоторых "искушений" неосмотрительных исследователей, он сразу же заявляет, что "не формулирует "правила" "метода": что касается правил, то я знаю только те, что изложены в "Рассуждениях". Это всего лишь меры предосторожности, основанные на здравом смысле". Отсюда его неприятие Дюркгейма и "готовых методов": "Публиковать *"Правила социологического метода"* до начала работы не казалось мне приемлемым". Второе издание книги *"Митра-Варуна"* (1948) открывается резкой атакой на теоретическую ярость эпигонов Дюркгейма, не все из которых обладали талантом Марселя Мосса или Анри Юбера.

Одна из распространенных - и нынешних - слабостей социологических исследований заключается в том, что они умножают предварительные правила и *априорные* определения, от которых потом не могут освободиться, или же составляют блестящие программы, которые им не удастся реализовать. Таким образом, многие часы работы ежегодно тратятся впустую на легкие, льстивые рассуждения, которые не слишком плодотворны, по крайней мере, с точки зрения разума. Мы не будем усугублять это расточительство. У двух мастеров, чьи имена стоят во главе этой книги, мы научились, помимо прочего, уважать конкретику,

постоянно меняющийся материал исследования; ведь, несмотря на несправедливую критику и яркий пример, ничто так не чуждо мышлению этих великих людей, как априоризм и эксклюзивизм. М. Мосс однажды сказал нам: "Я называю социологией любую науку, которая хорошо сделана"; и мы не забыли высказывание Марселя Гране, говорящего об искусстве открытий и обыгрывающего этимологию: "Метод - это *путь, после того как вы его прошли*". Это не значит, что у нас нет своих методов. Но лучше действовать, чем проповедовать. Разве в начинающих исследованиях, сравнительных или иных, все не сводится к классическим правилам, к Декарту и Стюарту Миллю, к здравому смыслу? Используйте весь доступный материал, независимо от специальных дисциплин, которые условно разделяют его, не делая в нем произвольных сокращений; долго смотрите на данное, с его очевидными фактами, которые часто не столь очевидны, и его миражами, которые иногда лучше, чем миражи; не связывать себя преждевременным техническим языком; не считать ни смелость, ни благоразумие "добродетелью *par excellence*", но играть с обеими, постоянно проверяя правомерность каждого подхода и гармонию целого; этот "пенталог" содержит все самое важное.

Поэтому может возникнуть соблазн сделать вывод, что он абсолютный эмпирик. Это было бы серьезной ошибкой: "новая сравнительная мифология", объект и цели которой он определил, основана на строгом методе, который был описан и усовершенствован в нескольких фундаментальных текстах: правда, слово "метод" в них встречается очень редко, а отправной точкой всегда является конкретная мифологическая проблема, будь то римская, скандинавская или индийская. Но их сфера применения более общая. Взятые вместе, эти фрагменты дискурса очень четко показывают руководящие принципы (с тех пор как Жорж Дюмезиль отверг "правила"), которые очень твердо заявлены и столь же твердо соблюдаются.

1) Первый принцип, постоянно подтверждаемый против неприятия специалистов: Дюмезиль всегда представлял себя как историк. Как писал его друг Мирча Элиаде, "Дюмезиль использовал не филологический, этимологический метод Макса Мюллера, а исторический метод: он сравнивал исторически связанные социально-религиозные явления (то есть институты, мифологии и теологии определенного числа народов, происходящих из одной и той же этнической, языковой и культурной матрицы)".

Это изменение перспективы радикально отличает новую сравнительную мифологию от старой, школы Адальберта Куна (1812-1881) и Фридриха-Макса Мюллера (1823-1900): она предпочитает согласование понятий согласованию божественных, этимологических и лингвистических имен, ищет общее наследие, а не гипотетический прототип имен богов. В своих ранних работах, до 1938 года, Дюмезиль упорно пересматривал древние ономастические уравнения, но безрезультатно: "Шли годы, и лишь немногие из этих уравнений выдерживали более строгий фонетический экзамен: греческая Эринис не могла продолжать работать в паре с индийской Сарой, а собака Ортрос - с демоном Вртра. Самое бесспорное оказалось неутешительным: в ведийском Дьяу "небо" ориентировано совсем иначе, чем в греческом Зевсе или римском Юпитере, и эта пара почти ничему не учит". После 1938 года он некоторое время сохранял несколько уравнений, а затем либо прямо отказывался от них (например, от связи между ирландским *airig* и индоиранским *Arya*, следовательно, арийцами), либо просто "эвакуировал" их (например, в отношении *flamen brahman*: "Я по-прежнему считаю эту связь вероятной, но она не имеет значения"). Этимология будет использоваться время от времени, "когда это очевидно", но, как правило,

она будет лишь "подкреплением, а не основой для интерпретации". Предисловие к *"Мифу и эпосу III"* - настоящая апология истории.

Поскольку всякое исследование нуждается в почетном доме в Республике писем, я возьму на себя смелость попросить место в *prytaneum* историков, причем историков в соответствии с наиболее традиционным определением : тех, кто стремится всеми разумными средствами установить, датировать и объяснить факты, но кто, когда понимает, что у него нет таких средств, отказывается их установить, датировать или объяснить. Именно по этим двум причинам, положительным и отрицательным, я считаю, что книга заслуживает этого прекрасного названия: правда, факты, которые она устанавливает, относятся скорее к истории идей, чем к истории событий, но это не меньшая история, и более того, она помогает разоблачить ложные события, которые слишком легко принимаются на веру.

Признать, что легенда об извержении озера Альбан в начале Жары относится к теологии Нептуна, чей праздник открывает череду дней Жары, и что эта теология и эта легенда связаны с индоиранскими и ирландскими представлениями, которые проливают на них свет; понять, что отношения между Камиллом и Матер Матутой не ограничиваются сформулированным, исполненным и оплаченным желанием, но выражаются во многом из того, что говорится о Камилле; отметить, что в биографиях того же Камилла и Кориолана на сайте идеология трех функций предложила авторам почти дюжину "трехчастных таблиц", каждый термин которых отвечает сразу же осмысленной функциональной интенции: Не является ли этот поиск и получение фактов столь же важным, как монархический замысел Цезаря или программа реставрации Августа, которые несколько веков спустя будут искусно выявлены через интерпретацию поступков и результатов? Проще говоря, раскрываются не "планы" Кориолана, Камилла или Сената, а планы литераторов, написавших эти истории.

Ни одна из используемых здесь процедур не заимствована из какой-либо другой практики, кроме практики историков или их незаменимых помощников: объяснение текстов, определение констант или лейтмотивов, параллелей и последовательных оппозиций - все это обычно используется дисциплинами - филологией, археологией, эпиграфикой - которые поддерживают историю. Даже если, за исключением умбрийских таблиц Игувия, сравнение едва ли было возможно в итальянском регионе, эллины всегда были знакомы с дорийцами, ионийцами, аркадянами и, в последнее время, ахейцами, которые часто дают религию, институты, легенды и сюжеты, отличающиеся друг от друга, Легенды, часто представляющие расходящийся, но настолько очевидно связанный материал, что невозможно не попытаться выявить сходства и различия между ними и проследить линии эволюции, которые, исходя из общего происхождения, сделали их такими, какие они есть. Тот вид сравнения, который я разрабатывал в течение последних сорока лет, не имеет другой основы . Меняется уровень применения, но не тип отношений: индоиранцы, греки, латиняне, германцы, кельты и т.д. по отношению друг к другу и все вместе по отношению к общим индоевропейцам - это то, чем ахейцы, аркадийцы, ионийцы, дорийцы являются друг для друга и для доисторических *αὐτῶν*, которые, группа за группой, спускались с гор или степей Севера. Сравнивать Сисупала, Старкадра и Геракла и определять их отправную точку, если не общий прототип, значит делать на более высоком уровне то, что историки греческой басни делали и переделывали на протяжении веков с Гераклом из Аргоса, Фив, Спарты и других мест.

Наконец, значительная часть этого исследования состоит в проверке источников нашей информации, точном определении типа и измерении количества информации, которую они предоставляют: разве это не одна из главных забот историков? Если разлив озера Альбайн и создание эфемерной реки в наказание за ритуальную ошибку в сезон Нептуналий представляется римской формой мифа, ирландской формой которого является рождение

реки Бойн, образовавшейся в результате переполнения колодца Нехтана в наказание за святотатство; если Камилл переносит в мужскую форму, перед Фалерисом, с мерзким педагогом, которого он изгоняет из своего лагеря под розгами, и невинными мальчиками, которых он чествует, то, что римские дамы ритуально изображают каждый год в день праздника своей покровительницы, богини Авроры; Если всю историю осады Капитолийского холма галлами можно свести к трем сценам, четко распределенным по трем функциям, - к подвигу благочестия некоего Фабия, к успеху Манлия в борьбе с ночным обострением, к последним буханкам хлеба, сброшенным с вершины цитадели на вражеские заставы, - то это "факты", Эти "факты", выявленные или выделенные сравнением на разных уровнях, отговаривают нас, несмотря на детализацию названий мест и людей, от поиска реальных событий под рассматриваемыми историями и заставляют нас восстановить их в чистой литературе, литературе, которая сама питается традиционной религией и концепцией мира, более древней, чем сам Рим.

Если социология стремится выявить универсальные типы, то новая сравнительная мифология ставит перед собой "более ограниченную и по-другому ориентированную" задачу. Ни в коем случае не противопоставляя два метода, которые одинаково обоснованы, одинаково законны и более того, дополняют друг друга, мы проводим не *типологическое*, а *генетическое* сравнение; со всеми адаптациями, которых требует различие предметов, мы пытаемся получить в индоевропейской области для религиозных фактов то, что другие компаративисты получили для лингвистических фактов: как можно более точное представление о *конкретной* доисторической системе, от которой ряд исторически засвидетельствованных систем, по большей части, уцелел".

Это исследование основано на текстах. Тем, кто говорит о проблематичной истории, Дюмезиль противопоставляет примат документа и, через него, примат факта (Дюмезиль без колебаний использует это слово, несмотря на его позитивистскую созвучность). Еще в 1982 году, когда он представил свой первый сборник эскизов, предлагавший его преемникам идеи для дальнейшего изучения, он поставил перед собой цель зафиксировать "как можно более четкие формулировки проблем с тем, что кажется мне для каждой из них основным средством решения, то есть почти везде, согласно учению Марселя Гране, объяснение текста или документа".

2) Данное исследование текстов носит прежде всего сравнительный характер. То, что сказано в предисловии к *Apollon sonore*, относится ко всей работе в целом: "Очень мало данных осталось неопубликованными, но анализ, проведенный в сравнительном свете, выявляет артикуляции или значения, на которые не обращали внимания". Начиная с "*Юпитера Марса Квирина*", Дюмезиль формально утверждает примат сравнения над конкретными филологиями.

Многие специалисты-филологи - индианисты, латинисты и т. д. - считают разумным и необходимым оставить сравнение для второго этапа исследования. - Сначала они намерены заняться своими делами, оценивая тексты, интерпретируя различные свидетельства, составляя вероятный образ древнейших форм, даже доисторических, религии и вообще общества, составляющего предмет их филологии, и делать это совершенно суверенно, исключительно средствами внутренней и внешней критики, просвещенные тем, что они знают, догадываются или чувствуют о гении данного народа, именно в том виде, в каком он раскрывается перед ними в результате филологического изучения текстов. Каждый из специалистов ожидает от своих коллег, специалистов по другим индоевропейским

провинциям, того же самого. После того как индийская, латинская, германская и т.д. филологии свободно составят образ древнейших форм социальной жизни и религиозных представлений различных народов, к которым они относятся, распределительно, *и только после этого* компаративист сможет взять в руки эти результаты и сравнить их, не внося в них существенных изменений с помощью своих собственных методов. Таким образом, они представляют себе свою работу в виде наложенных друг на друга и четко разграниченных этапов: в основе - чистая филология, "отдельные филологии" (для наших целей - "отдельные мифологии"); затем, в надстройке, - сравнение.

Эта программа основана на вполне понятной иллюзии: в конце концов, это иллюзия эллинистов, которые столетие назад были раздражены вторжением тех, кого причудливо называли "сравнительными грамматиками"; Они строили правдоподобные системы изнутри греческого языка, используя греческие материалы, чтобы объяснить оппозицию *esti* "это есть" и *eisi* "они есть", и эти системы казались им более надежными, чем "гипотезы", признающие санскритскую оппозицию *asti* "это есть" и *santi* "они есть" и аналогичные латинские и немецкие оппозиции *est* и *sunt*, *ist* и *sind*. Но компаративисты были правы. То же самое относится и к нашему предмету: не изнутри конкретного индоевропейского общества мы можем с какой-либо вероятностью определить, что в его зрелом состоянии является результатом более или менее недавней инновации, а что сохранилось из наследия предков; не историк конкретного индоевропейского общества может на основании того, чему учит только история, предположить предысторию: В тех остатках, которые он наблюдает, древнейшие элементы часто сводятся к мелочам и отвлекаются от своей основной функции; как, с помощью какой интуиции, он мог бы предвидеть и, прежде всего, продемонстрировать их древний масштаб и ценность? У компаративиста, напротив, есть объективное средство оценки: выявление совпадений между двумя родственными обществами, причем совпадений в группах, а не по отдельности. Если мы обнаружим, например, в специфически индийском равновесии и в специфически римском равновесии одну и ту же серию, достаточно оригинальную, элементов, поддерживающих гомологические отношения между ними, то возникает предположение о древности последнего, о наследовании от общей предыстории, и чем сложнее и тоньше рассматриваемая группа элементов, тем сильнее это предположение; если третий баланс, например, скандинавский или ирландский, представляет ту же группу единичных элементов, то доказательство очень близко к установлению. В принципе, сравнительный метод в религиозных вопросах такой же, как и в лингвистических: Это единственный метод, который позволяет нам уверенно, объективно вернуться в доисторическую эпоху, используя одновременно архаизмы, странности ("irregularities", как говорят грамматисты), все следы, которые то тут, то там, в рамках каждого конкретного равновесия, заменяющего общее доисторическое равновесие, действительно свидетельствуют о том далеком прошлом, но только при условии, что они перепроверены, подтверждены, интерпретированы и иногда восстановлены извне.

В результате сравнительный дух должен присутствовать с *самого начала*, как только документы собраны и оценены. Поступая противоположным образом, изолированный индианист, с одной стороны, и изолированный латинист, с другой, рискуют создать два образа предыстории своих областей, в которых общие моменты впоследствии не проявятся, или даже будут проигнорированы из-за их кажущейся незначительности в индийском историческом балансе и в римском историческом балансе. Такое случалось неоднократно.

Дюмезиль всегда оставался верен этому подходу. В интервью Дидье Эрибону, опубликованном после его смерти, он отвечает критикам, "советуя более внимательное чтение древних текстов, чтение "а-ля Гране" и, я охотно признаю, поскольку это смысл моего

существования, чтение, просветленное сравнением с тем, чему учат другие индоевропейские народы". Это сравнение не претендует на то, чтобы "воссоздать индоевропейский миф, ритуал, политический орган или социальный механизм в той конкретной, живописной форме, в которой он мог существовать за три тысячи лет до нашей эры, но [...] предоставить объективные средства для того, чтобы представить себе на протяжении пятисот, тысячи или двух тысяч лет, в зависимости от случая, часть предыстории индоиранских, италийских, германских и других цивилизаций, которые исторически известны". Для реконструкции предыстории своих религий специалисты по этим цивилизациям располагали только "точкой прибытия", известной по древнейшим доступным документам; сравнение добавляет "точку отправления": индоевропейское государство, не реконструированное конкретно, но определенное в терминах его типа. Сравнение дает исходную гипотезу, которая затем проверяется аналитически (см. *выше*, с. 180-187, о рождении Рима).

3) Это сравнение относится к группам. Бог, герой... раскрывает свое полное значение только по отношению к другим богам, другим героям...

Сегодня принято говорить, что если Ромул принадлежит к легенде, то то, что говорится о его преемнике Нуме и последующих царях, дает гарантии подлинности; При этом упускается из виду тот огромный факт, что характеры и биографии Ромула и Нумы построены таким образом, что по всем пунктам образуют антитезу, а также тот факт, на котором настаивали сами римляне, что каждый из четырех доэтрусских царей должен был снабдить новорожденный город одним или обоими функциональными органами, необходимыми для его светлого будущего: два основателя, Ромул и Нума, дали ему эгиду и государство, другие - *sacra et leges*; Затем Тулл Хостилий, который привил ему науку, вкус и практику владения оружием; и, наконец, Анкус Марций, открывший путь к изобилию.

Специалисты, отказавшиеся признать этот очевидный факт, извратили одно из правил Декарта: "Они охотно разделили проблемы на столько частей, сколько нужно, чтобы больше их не видеть".

В предисловии к своей диссертации Дюмезиль излагает принцип признания "примата целого над его составными частями". В книге *Le Festin d'immortalité* (1924) еще не говорится о системе или структуре, но идея уже присутствует.

Предположим, что в легендах различных индоевропейских народов мы находим одну и ту же изолированную тему: Эта находка ничего не доказывает в отношении индоевропейского качества темы, во-первых, потому что число известных тем в мире, как бы велико оно ни было, ограничено, и существует большая вероятность того, что рассматриваемая тема встречается в легендах многих народов других семей; затем, если предположить, что она встречается только в легендах индоевропейских народов, потому что такое ограниченное совпадение может быть без парадокса приписано случайности. Если же совпадение распространяется на одну или несколько тематических последовательностей, вмешательство одной лишь случайности становится менее вероятным, особенно если эти последовательности сложны и оригинальны, то есть объединяют множество тем, которые больше нигде не встречаются в одной и той же группе. Если мы, наконец, обнаружим у всех индоевропейских народов и только у них несколько последовательностей, богатых темами, сгруппированных вокруг центра, в порядке, который всегда один и тот же, чтобы сформировать то, что мы называли циклом, гипотеза случайности будет исключена. В то же время исключается гипотеза заимствования: от кого, когда и как это заимствование было

сделано, чтобы охватить всю индоевропейскую область, и только ее? Как и в случае с языком, мы должны признать, что существовали независимые развития от общего оригинала.

Таким образом, наша задача определена: мы должны найти сложный и точный цикл.

Во введении к первому полному изложению трипартизма (1941) "злополучное слово "цикл" исчезло". Теперь Дюмезиль говорит о системе.

Но не стоит забывать, что религия - а эти два слова уже неоднократно использовались в предыдущей дискуссии - это *система, баланс*. Она не состоит из кусков и кусочков, собранных наугад, с пробелами, излишествами и скандальными диспропорциями. Если бы мы, вслед за многими другими, решились на определение, всегда внешнее, мы бы сказали, что религия - это общее и последовательное объяснение Вселенной, которое поддерживает и оживляет жизнь общества и отдельных людей. Поэтому, если мы не хотим допустить грубого недопонимания формы, масштаба и специфической функции того или иного винтика религии, нам крайне необходимо точно определить его местоположение по отношению к целому. Если нам предстоит впоследствии ретушировать этот первый образ, то сначала мы должны нарисовать основные линии всей религиозной архитектуры, которую мы изучаем или реконструируем. В противном случае, поскольку любой бог в той или иной степени призван заботиться обо всех областях человеческой жизни, есть риск приписать изучаемому богу то, что принадлежит ему лишь случайно; мы отнесем его к окраинам его области или даже за ее пределы и, напротив, проигнорируем его основное предназначение. Короче говоря, вопреки распространенному заблуждению, вопреки почитаемому предписанию ложного благоразумия, монографии можно с уверенностью составлять только после того, как будет признан общий порядок. Или, если мы предпочитаем более умеренную формулу, мы должны продвигаться вперед параллельно, постоянно корректируя и совершенствуя друг друга, изучая каркас и детали, организм и ткани.

Термин "система трех функций" вновь используется в *Les Dieux des Indo-Européens* (1952), но заменяется понятием структуры. Идея остается прежней: три функции составляют "артикулированную теологию, которую трудно представить себе возникшей путем сборки кусочков; целое, план, определяет детали; каждый божественный тип, в своей собственной ориентации, требует присутствия всех остальных, определяя себя равномерно только по отношению к другим, с живостью, которую дает только антитеза". Позже Дюмезиль сожалел об этой замене.

Я уступил возражению Виктора Гольдшмидта, будущего экзегета Платона, который в то время был моим аудитором в Высшей школе: "Система", сказал он мне, подразумевает сознание, волю, расчет, тогда как мифический капитал общества является для каждого члена этого общества данностью, не зависящей от его воли; поэтому лучше использовать слово "структура". На самом деле Гольдшмидт был не прав: "структура" просто говорит по-латыни то же, что "система" по-гречески. И когда мы говорим о Солнечной системе, нервной системе и молекулярных структурах, эти два существительных являются синонимами.

Главная проблема заключается в том, что "структура" относится к растущему движению мысли, и позиция Дюмезиля в этом вопросе быстро стала неоднозначной: в главе III "*Богов индоевропейцев*", значительно озаглавленной "Структура и хронология", он противопоставляет историков и структуралистов, явно склоняясь к последним. Но его страх быть "заклейменным" как принадлежащий к одной из школ заставил его дистанцироваться: это слово еще не раз появится в последующих книгах, но постепенно предпочтение будет отдано термину "идеология". Его выдвижению в качестве центрального понятия,

изложенному в его инаугурационной лекции в Коллеж де Франс, посвящено введение к книге *"Индоевропейские ритуалы в Риме"* (1954).

Ритуалы так же важны, как и другие элементы религии: теология, мифология, священная литература, жреческая организация; но все эти элементы сами по себе подчинены чему-то более глубокому, что ориентирует их, группирует, делает едиными, и что я предлагаю назвать, несмотря на другие употребления этого слова, *идеологией*, то есть концепцией и оценкой великих сил, которые одушевляют мир и общество, и их взаимоотношений. Часто эта идеология носит лишь неявный характер и должна быть извлечена путем анализа того, что говорится открытым текстом о богах и особенно об их действиях, в теологии и особенно в мифологии, что заставляет нас в определенной степени восстановить первенство такого рода документов. Но как виртуально, так и явно, пока мы не поймем идеологию религии, мы не сможем интерпретировать различные ее проявления, не совершая на каждом шагу серьезных, иногда грубых, заблуждений. В частности, многие ритуалы во многих религиях совершенно разного уровня удивительно похожи, и, тем не менее, беспечно сводить их вместе, объединять под одним названием - значит рисковать отклониться от изучения каждой из них и создать в общей теории иллюзорные сущности. Легко видеть, как много теряется в плане понимания фактов, но не так много приобретается, если классифицировать потребление тотема арандас и христианскую Евхаристию под рубрикой "теофагия": в обоих случаях под схожими жестами причащающиеся осознают радикально различные мистические операции, с намерениями, процессами и выгодами, которые имеют мало общего.

Концепция, несомненно, выбрана не совсем удачно, поскольку определение Дюмезиля гораздо шире общепринятого (хотя некоторые исследователи, в частности индианист Луи Дюмон, придерживаются схожей концепции), и это может привести к недоразумениям. Возможно, было бы лучше, как это сделал впоследствии Даниэль Дюбюиссон, говорить о логике трех функций. Но Жорж Дюмезиль никогда не был склонен к семантическим спорам, и понятия "система", "структура" и "идеология" прекрасно сосуществуют, часто употребляясь как синонимы. Помимо вариаций в лексике, главенство ансамблей никогда не переставало быть руководящим принципом.

4) Этих слишком кратких замечаний достаточно, чтобы предположить наличие высокоструктурированной эпистемологии, как в принципе, так и в технике. Огромный масштаб исследования и фактическое отсутствие теоретических разработок не должны заслонять тот факт, что здесь присутствует подлинная дюмезильевская герменевтика. То, что часто принимают за эмпиризм, на самом деле не что иное, как отказ от предвзятых систем. Излечившись от раннего фразерского "опьянения", Дюмезиль всегда отвергал любое *априорное* объяснение, основанное на модели, будь то примитивистская или социологическая. Отсюда его осуждение преждевременных амбиций гуманитарных наук, которые, "воодушевленные впечатляющим прогрессом математики и наук о материи, предаются мечтам о том, чтобы за одно поколение докопаться до глубин своих проблем". Отсюда и его критика последних разработок структурализма, которые молодые исследователи в спешке пытались "адаптировать" его результаты.

В последние годы слово "структура" стало двусмысленным. Сохраняя свое точное, старомодное значение - например, когда речь идет о структуре демонстрации, романа или государства, - оно приобрело гораздо более амбициозное техническое применение в философской системе, которая сейчас очень в моде и которой оно даже дало название. В

результате возникает путаница. Людям нравится классифицировать мою работу - и, в зависимости от автора, это либо похвала, либо порицание - как одно из проявлений или, учитывая даты, предвестников структурализма. Молодые структуралисты даже проявляют нетерпение по поводу моей медлительности или неспособности идти в ногу с прогрессом доктрины и вдохновляемых ею интерпретационных техник и приводят мне примеры, показывающие, как более проворные или ортодоксальные умы уже могут использовать мои файлы. Я хотел бы положить конец этой бессмысленной доброжелательности: я не являюсь и не обязан быть структуралистом. Мои усилия - это усилия не философа, а историка, историка древнейшей истории и тех окраин ультраистории, до которых мы можем разумно попытаться добраться, то есть ограничиться наблюдением за первичными данными о тех областях, которые, как мы знаем, генетически родственны, затем, сравнивая определенные этих первичных данных, вернуться к вторичным данным, которые являются их общими прототипами, и это без каких-либо предвзятых идей в начале, и без каких-либо ожиданий, в конце концов, универсально обоснованных результатов. То, что я иногда называю "теорией Дюмезиля", в основном состоит в том, чтобы вспомнить, что индоевропейцы когда-то существовали, и вслед за лингвистами подумать, что сравнение древнейших традиций народов, которые хотя бы отчасти являются их наследниками, должно позволить увидеть широкие очертания их идеологии. Дальше все зависит от наблюдательности. Я не знаю никаких теологических, мифологических или институциональных "структур" и т. д., будь то три религии, теология или религия. - Я не знаю никаких теологических, мифологических или институциональных "структур" - будь то три функции, времена года, огонь или вода - кроме тех, что зафиксированы в индийских, иранских, римских и ирландских документах, а для периодов, предшествовавших этим документам, - кроме тех, что возникли в результате их сравнения. Ни одна из них не навязана *априори* или путем экстраполяции, и, когда, встревоженный каким-то сходством, я открываю сравнительный сайт, я не знаю заранее, что я там найду.

Последующие тексты дают представление о том, как Дюмезиль разрабатывал свои методы: в обоих случаях он отталкивается от конкретной проблемы, но выводы, к которым он приходит, имеют общий эвристический характер.

В первом тексте определяются критерии распознавания трифункциональности. Как не все, что блестит, - золото, так и не все, что тройственно, - трехчленно, и "мы должны различать интенсивные триады и классификационные триады". В своем последнем сборнике эскизов Дюмезиль привел пример тройной структуры, в которой "нет ничего трехфункционального в индоевропейском смысле этого слова, ничего, связанного со священной властью, силой или процветанием; триада здесь соответствует логическому и техническому анализу операций". Такие "ложные триады" особенно распространены в кельтском мире: "На протяжении всей истории валлийцы и ирландцы использовали и злоупотребляли удобной формой триады для классификации концепций, советов и легенд, и было бы бесполезным занятием пытаться найти, например, среди множества триад в валлийских средневековых законах, следы дохристианских тройственных концепций". Говоря об индоевропейских браках, Жорж Дюмезиль определяет условия, необходимые для того, чтобы объект исследования был признан применением трехчастной схемы.

Во втором тексте рассматривается сложная проблема ценности источников. Дюмезиля иногда критикуют за то, что он основывает всю свою конструкцию на очень небольшом

количестве источников. Это не так, потому что корпус используемых источников огромен: от договора, подписанного царем Митанни и найденного на табличке в Богазкёе на месте столицы Хеттской империи, до формулы отречения саксов, сохранившейся в рукописи IX века от текста византийского писателя VI века Иоанна Лидийского до валлийских легенд, от "Илиады" до русских былин... Правда, некоторые тексты были привилегированными источниками информации: индийская Махабхарата, Проперций, Вергилий и Цицерон в Риме, скандинавская Эдда, иранская Авеста (священная книга зороастрийцев), осетинский нартский эпос... Однако большинство этих текстов - очень поздние: В Риме, когда писали Вергилий и Проперций, религия претерпела глубокую трансформацию; триада Юпитер-Марс-Квирин уступила место капитолийской триаде Юпитер-Юнона-Минерва; скандинавские и кельтские тексты появились позже христианства... Заимствуют ли они свое содержание из источников, которых у нас больше нет, или это воображаемая реконструкция? Против чрезмерной гиперкритики Жорж Дюмезиль защищал их ценность как свидетелей. Его "Реабилитация Снорри" выходит далеко за рамки германского и даже индоевропейского контекста. Текст облегчен высокотехническими филологическими примечаниями.

Глава VI

Замечания по поводу трифункциональной интерпретации индоевропейских браков

За исключением похищения сабинянок, только что рассмотренные эпические наборы - последовательные браки, заключенные или запланированные Гераклом и Сигурдром, последовательные браки, заключенные Бхидемой для ее молодых родителей, - отвечают условиям, необходимым для их интерпретации как применения трехсторонней "брачной теории", которая была впервые выявлена при сравнении римского и индийского права. Эти условия те же, что и для трехфункциональных интерпретаций других **множеств**¹ : что касается элементов множества, то все три (или, при абдукции, все четыре) должны быть *отчетливыми, взаимозависимыми, однородными и исчерпывающими*; что касается интерпретации каждого элемента, то она должна быть сразу *очевидной*.

Иными словами, три поединка Сигурдры в Гриписпе. Они последовательно касаются трех героинь: Сигдрифы, затем подопечной Хеймира, затем дочери Гьюки, причем отношение второй к первой (забвение) такое же, как отношение третьей ко второй. Они готовятся или заключаются одним и тем же персонажем, а потому взаимозависимы. Они происходят при сходных, если не идентичных, обстоятельствах (1 - встреча; 2 и 3 - прием в доме гостя), с одной и той же целью - взять жену. Наконец, включение Сигурдром еще одного брака между его первым подвигом и смертью вряд ли можно себе представить. Что касается интерпретации, то она непосредственна и определена для каждого термина: между Сигурдром и Сигдрифой после набросков похищения или насилия происходит взаимное обещание, свободное, по общей любви, без вмешательства семьи Сигдрифы; затем Сигурдр покупает Бринхильд у ее приемного отца; затем мать Гудрун отдает, навязывает Сигурдру свою дочь. Это действительно характерные ориентации режимов *гандхарвы* (после начала, вызывающего *rākṣasa*), *асуры*, *брахмы*.

В случае с Гераклом формула несколько иная, поскольку сам брак разбавляется рядом свободных и плодотворных связей, но не имеющих институциональной ценности, юридически-религиозного эффекта брака. Но другие союзы следуют один за другим и вполне различимы: герой женится на Деянире спустя долгое время после отречения от Мегары, затем похищает Иоле, которую он может завещать только на смертном одре в качестве жены сыну, рожденному от Деяниры. Они не менее взаимозависимы, поскольку не только следуют друг за другом, но и повелевают друг другу: герой ищет Иоле только потому, что ему пришлось отречься от Мегары, затем женится на Деянире только потому, что Иоле была ему отказана, и, наконец, похищает Иоле, несмотря на брак с Деянирой, только чтобы отомстить за этот отказ. Они также однородны, поскольку все отвечают на постоянное желание одного и того же персонажа жениться. И они исчерпывающие, охватывающие всю его человеческую жизнь. Что касается интерпретации, то она непосредственна для всех терминов: Мегара, пожалованная отцом блестящему герою, Деянира, завоеванная службой, стоящей "калым", Иоле, завоеванная насилием, - не говоря уже о множестве партнеров, полученных по простому взаимному согласию. Так, действительно, сменяют друг друга брачный *брахма*, *асура*, *ракшаса*, и все они в большом количестве посыпаны *гандхарвой*.

Для Бхидемы, свата, условия различны, поскольку это четыре последовательные просьбы о девушках; едины, поскольку все они удовлетворяют одному намерению - обеспечить регулярными браками продолжительность одной династии; однородны, поскольку каждый из них заключается в соответствии с каноническим способом; исчерпывающие, поскольку тогда не остается ни одного молодого человека, которого можно было бы заполнить, ни одного способа, который можно было бы использовать. Что касается интерпретации, то она однозначна: термины последовательно соответствуют режимам *rākṣasa*, *brāhma* (или *assimilated*), *gāndharva* и *āśura*.

Только римская легенда о похищении сабинянок противоречит двум этим правилам - различия и однородности терминов. Причина первого исключения была указана выше: будущая теория способов приобретения *manus* представлена в своем генезисе, в зачаточном состоянии, в еще бесформенном Риме. Причина второго исключения во многом та же: *confarreatio* - единственный способ, четко дифференцированный, созданный основателем; остальные пока лишь префигурируются в различные моменты события.

Все, что можно заключить из этой оценки - а с точки зрения нашего исследования это главное, - это то, что во всех четырех случаях, когда создавался национальный эпос, теория четырех видов брака, основанная соответственно на принципах трех функций (вторая функция объединяет два своих принципа - автономию и силу), была еще ясной и завершенной и предлагала готовую форму для сочинений поэтов, романистов и историков, причем форму устойчивую, независимо от последующего развития юридической практики.

Использование одной и той же модели в четырех литературах подтверждает, что при изучении прав мы не стали жертвой миражей или софизмов, выявив одну и ту же архаичную модель через сравнение индийской картины форм брака и классической римской картины способов приобретения *manus*.

На этом этапе исследования у читателя, несомненно, возникнет несколько комментариев и вопросов.

Во-первых, вариация возражения, которое часто выдвигалось и опровергалось в связи с центральным вопросом моей работы - о "трех функциях". Три функции магического и

юридическо-религиозного суверенитета, силы и производительности, как было сказано, лежат в природе вещей: почему мы должны удивляться тому, что они выражены в стольких концептуальных, институциональных и литературных структурах? И если их можно найти в Индии, Риме и Скандинавии, какое право мы имеем заключать, что они везде являются продолжением общего наследия, когда они должны быть гарантированы везде и всегда, чтобы общество и люди могли жить: разве не необходимо во все времена и во всех местах, в различных формах, чтобы существовало духовное и политическое руководство, средства обороны и нападения и организация производства - в самом широком смысле - для поддержания всех? В целом я отвечаю на этот вопрос [трояко2](#) :

1) Эти три функции, являющиеся необходимыми и достаточными условиями для выживания, действительно присутствуют в каждом организме, от курганов термитов в лесу до империй в истории. Но совсем другое дело - осознать эту необходимость до такой степени, чтобы вывести из нее рамки системы мышления, объяснения мира, короче говоря, теологии и философии или, если хотите, идеологии.

2) В древних индоевропейских обществах мы находим такую идеологию, либо изложенную в формулах, либо проявляющуюся в многочисленных приложениях, многие из которых, от одной индоевропейской провинции к другой, слишком похожи, чтобы быть независимыми.

3) В Старом Свете - Европе, Азии, Северной Африке - эта активная идеология встречается только у народов, говорящих на индоевропейских языках, и у нескольких соседних народов, которые, как известно, иногда с точными датами, подверглись влиянию индоевропейцев, например, Египет в результате контактов с хеттами и параиндейцами Палестины или Евфрата, или финны, чей язык изобилует германскими и индоиранскими заимствованиями. В частности, ни семитские общества Ближнего Востока, ни сибирские, ни Китай не практиковали его: последний, например, как и самые ранние тюрки, отлил свое пышное мышление, особенно теологию, в бинарную форму (Небо и Земля, высокое и низкое; социально: представитель Неба и все остальное). В некоторых других частях мира - Центральной Америке, Черной Африке - иногда встречаются намеки на систематизацию трех "естественных" функций, например, в праздниках, где три функционально охарактеризованных ритуальных эпизода следуют один за другим, или даже в социальном делении. Однако, насколько мне известно, нигде эти ранние проявления не получили развития и не стали идеологией.

В индоевропейской таблице брачных форм ситуация не отличается:

1) Похищение или покупка женихом, дарение отцом и законный союз двух партнеров настолько исчерпывают возможности, что трудно представить себе процедуру, которая в принципе не сводилась бы к одному или другому из этих четырех типов. Конечно, но систематизация этих типов в таблицу, в которой все термины приняты и имеют одинаковую юридическую силу, - интеллектуальный феномен иного порядка;

2) Именно такая картина, с точки зрения права, появляется в Риме и Индии, а в Индии, Скандинавии и Греции создает эпические рамки;

3) Насколько мне известно, подобные картины не встречаются в Старом Свете за пределами индоевропейских владений. В отсутствие длительного исследования, на которое у меня уже нет времени, это предложение, естественно, носит лишь предварительный характер. Но нет ни одного известного факта, который бы ему противоречил. Даже если опыт покажет, что есть исключения, факт остается фактом: плотность и важность свидетельств о таблице среди

индоевропейских народов все равно рекомендует объяснение, основанное на общем наследии.

Начиная с этого эскиза, мы видим, где примитивная живопись была уязвима, то есть, по мере развития нравов, наиболее подвержена либо уничтожению, либо искажению.

1) Как в римском, так и в индийском праве похищение было самым вымирающим термином. Фактически, оно исчезло из римской систематизации, а несколько индийских систематизаций объявляют его *адхармой*, противоречащей дхарме. Когда Бхидхарма в "Махабхарате" утверждает, что этот способ является наиболее почетным (для кшатрия), эта доктрина предписывается эпическим эпизодом, который она представляет; в любом случае, она не воспроизводится в других местах.

Именно тогда брак *по гандхарве* был наиболее подвержен опасности выйти из моды. В Риме что-то от него осталось, ослабленное и трансформированное, только в одной из форм приобретения *manus*: "свободная воля", на которой он был основан, сохранилась в выборе, оставленном женщине способом *uelle* или *polle*, то есть согласиться или отказаться покинуть *manus* своего отца или опекуна: если она не использует процедуру, предусмотренную для выражения этого *polle*, то это потому, что она хочет войти под *manus* своего мужа. В Индии, хотя и вошедший в классификацию в чистом виде, когда юноша и девушка, лицом к лицу, тайно (*рахаси*), соглашаются, с юридическими последствиями, на сексуальное соединение, способ *гандхарвы* на практике уступает место более вежливой форме, где свобода девушки по-прежнему полна, но где ее проявление становится публичным, официальным, организованным и объявленным отцом: это *svayamvara*; все женихи собираются вместе, и, когда приходит время, девушка объявляет о своем выборе не только получателю, но и всем остальным.

Купля-продажа имела разную судьбу. Хотя она была включена в индийскую классификацию браков (*mode āsura*), ее мало кто замечал, а иногда и осуждал. В историческом Риме она, похоже, стала обычным способом приобретения *manus*; но теперь акт покупки носит лишь символический характер.

2) Легенды могут быть более консервативными, и они действительно таковыми являются. Индийские, греческие, скандинавские и даже римские эпосы, проанализированные выше, продолжают организовывать все миры, иногда смешивая два способа второй функции, основанной на силе и автономии, т.е. похищение и свободное участие (Сигурдр и Сигрдрифа, римляне и сабиняне). С учетом этой оговорки, в отличие от того, что мы видим в реально практикуемых законах, похищение занимает важное место. Выкуп же, который считается низменным или вульгарным, или, по крайней мере, не очень героическим, имеет лишь несколько возможностей появиться, причем во второстепенных эпизодах, или принимает более почетную форму оговоренной услуги.

3) Предыдущее замечание оправдывает двойной подход, два этапа исследования, о которых мы только что говорили. Сравнение *правовых* статусов, практиковавшихся в Риме и Индии, сначала выявило индоевропейскую картину, но через реформы и деградацию. Сравнение *эпических* интриг, которым не пришлось идти в ногу с меняющейся социальной реальностью, выявляет ту же доисторическую структуру почти в первозданном виде, а значит, подтверждает ее аутентичность.

Глава VII

Реабилитация Снорри

Самая важная и лучше всего сформулированная часть досье, которую мы только что прочитали, те части, без которых все остальные были бы просто *membra disiecta*, - это многочисленные главы или серии глав, взятые из работ Снорри, из тех дидактических трактатов, которые обычно называют "Эддой в прозе": *Gylfaginning* или "Очарование Гюльфи" и *Bragaræður* или "Предложения Брагу", в которых пересказывается множество мифов; *Skáldskaparmál*, своего рода компендиум литературных знаний, полезных для скальдов, который дополняет *Gylfaginning* и записывает, иногда объясняя, большое количество скальдических [перифраз](#)¹. Долгое время эти документы пользовались непререкаемым авторитетом: считалось, что Снорри лишь собирал материал из окружения, которое было еще живо, и что он, таким образом, был информированным и верным свидетелем совокупности знаний, из которой сами эддические и скальдические поэмы заимствовали в более фрагментарной форме; Общее согласие между Снорри и этими поэмами, счастье, с которым целые стихи или строфы вставляются в прозаические трактаты и снабжаются исчерпывающим комментарием, не вызывая подозрений, казалось лучшей гарантией искренности и внимательности исландского ученого.

Затем наступил век критики, то есть, очень быстро, век гиперкритицизма, той болезни молодости (и, к сожалению, часто хронической), которая угрожает всей филологии и почти всегда сопровождается агрессивной эйфорией. Наиболее полное доктринальное выражение этих усилий и этого умонастроения - а для проблемы Локи оно имело самые серьезные последствия - было дано прославленным историком германских религий Ойгеном Могком в настоящем манифесте на тридцати трех страницах, представленном в 1923 году в Хельсинки (n°51) в Фольклорном обществе под названием "*Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*". Там, прежде чем перейти к нескольким показательным, по его мнению, примерам, к которым мы вернемся позже, Э. Могк составил солидную "реконструкцию" литературной деятельности, которую он приписывает Снорри. Вот почти дословный перевод этих важных страниц (с. 7-11).

1. Эуген Могк против Снорри

Снорри, отмечает Э. Могк, работает в ^{XIII} веке, то есть более чем через двести лет после официального обращения Исландии в христианство. В течение этих двухсот лет остров вел постоянную торговлю - материальную, религиозную и интеллектуальную - с Англией и Ирландией, Францией и Германией. Прежде всего, через своих епископов и путешественников: Самые первые епископы, Ислейфр и его сын Гизурр, получили образование в Германии; епископ Þorlákr провел долгие и плодотворные периоды в Париже и Лондоне; сам Сæмундр, отец исландской историографии, провел многие годы своей юности за границей, особенно в Париже, а его правнук, епископ Пал, вернулся из Англии более эрудированным, чем любой человек его века. Затем были школы: по образцу Западной Европы Ислейфр уже основал школу в Скальхольте, Йон СЕгмундарсон - в Холаре, Тейтр - в Хаукадале, Сеймундр - в Одди; в 1133 году бенедиктинцы открыли монастыри и, естественно, школы; там преподавали иностранные священнослужители, такие как

Хродульфр, который приехал из Англии и пробыл в Исландии девятнадцать лет. Там читали те же латинские произведения, что и в Европе, и часто переводили их: гомилии святого Григория и других отцов, Оригена, Евсевия, Геласия, Беды, легенды о Деве Марии, апостолах, святых; знали Плиния, Горация, Овидия, Саллюстия, Иордана, Павла Диакона, грамматические трактаты Присциана и Донатиана, а от ^{двенадцатого} века до нас дошли фрагменты *Элюцидария* и *Физиолога*. Наряду с этой западной литературой существовали саги и все скальдические поэмы, сохранявшиеся в течение нескольких веков путем чтения и пробудившие интерес у Сэмундра и Ари. Именно в школе Одди были предприняты наибольшие усилия, чтобы объединить две традиции, национальную и иностранную; именно там Снорри провел свою юность с Йоном, внуком Сэмундра, одним из самых образованных и умных людей того времени; он даже гостил у сына Йона, Сэмундра; так что именно там этот открытый и честолубивый мальчик, должно быть, получил первые прикосновения к своему литературному призванию. Позже он применил уроки Одди в своем поместье в Рейкьяхольте: там он основал настоящую мастерскую, наняв таких поэтов, как Гудмундр Галтасон и Стурла Бараджрсон, взял с собой своих племянников Олафра Þórðarson и Стурлу Сигватссона и занялся сочинительством - *samansetja*, то есть, вероятно, "руководил" работой по коллективному сочинению - чтобы "написать" (*ek lét rita*, как он говорит в предисловии к *"Хеймскрингле"*) великие произведения, которые носят его имя и след.

Как работала эта сплоченная команда? Основными источниками как для *"Эдды"*, так и для *"Хеймскринглы"* были как существующие письменные сочинения, так и устная традиция, особенно стихи. Но наибольшую роль сыграло воображение Снорри и его дар комбинирования. Вряд ли в его распоряжении было гораздо больше материала, чем сохранилось до наших дней: С другой стороны, разве маловероятно, что через двести лет после введения христианства в Исландии мифологические истории, на которых были основаны перифразы скальдов и которые - не будем забывать - были не исландскими, а норвежскими сказаниями, все еще были живы в устной традиции исландского народа? Поэтому Снорри пришлось *интерпретировать* перифразы и поэтические метафоры, которые ни он, ни его современники уже не понимали. Он делал это разными способами: объединял независимые источники, придумывал сюжеты для связи разрозненных сведений, дополнял древний материал чистой выдумкой. Так благодаря двум шедеврам, *"Эдде"* и началу *"Хеймскринглы"*, был создан новый литературный жанр - "мифологическая повесть" (*die mythologische Novelle*). Снорри был далеко не свидетелем, а творцом. И его огромный труд не пригоден для использования, не является достоверным "источником" для изучения язычества.

Такая реконструкция последовательна и правдоподобна. Но так ли это? Что, если Снорри, спустя двести лет после мирного принятия островом христианства, а не внезапного исчезновения язычества, слышал о мифах то, чего мы уже не слышим? Сэмундр, Ари и школа Одди интересовались ими раньше, да и скальды, призванные в "мастерскую" Рейкьяхольта, наверняка не были лишены древней традиции... Мы можем обсуждать этот вопрос сколько угодно, взвешивая и перевешивая противоположные вероятности. Эксперимент, и только эксперимент, решит вопрос, если только нам удастся внедрить экспериментальный метод в дело, а эксперимент применить к конкретным случаям". В своем манифесте Ойген Могк сразу же дополнил изложение принципа двумя примерами, взятыми из *"Гюльфагиннинга"*; затем, в течение последующих лет, он умножал иллюстрации критического метода, открытого в 1923 году; так, один за другим были опубликованы следующие эссе: *"Die Überlieferungen von Thors Kampf mit dem Riesen Geirröd"* в

фестскрипте Hugo Pipping, 1924; "Lokis Anteil am Baldrs Tode", 1925; "Zur Gigantomachie der Völuspá", 1925. И тезис был вновь подхвачен, на этот раз в Германии, подкрепленный разбором космогонии Снорри, в восемнадцатистраничномopusе : *Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nord-germanischen Heidentums*, 1932; автору было семьдесят восемь лет.

Именно о конкретных случаях, в частности о тех, которые Могк обозначил как наиболее благоприятные для своего маневра, нам и предстоит поговорить. Но не лишним будет сначала изложить несколько общих соображений, уже не исторических, а просто психологических, способных пролить свет на решимость, с которой стареющий Э. Могк сломал главный инструмент исследований, занимавших всю его жизнь; способных также сориентировать читателя в последующих контратаках.

Я уже говорил, что гиперкритицизм - это естественная болезнь любой филологии, предоставленной самой себе. Действительно, с того момента, как я столкнулся (а как же иначе, когда речь идет о человеческом произведении?) с доказательством того, что систематическое изложение древним автором мифа, легенды, сцены из истории противоречит другой традиции или "факту", или обнаруживает внутреннее противоречие, или, по крайней мере, неуклюжесть, или выдает некое усилие, или - опять же, высшая радость! - не содержит того, что, по моему мнению, "должно" содержать, иными словами, с того момента, когда я чувствую себя уполномоченным представить себе старого автора за его столом, работающим над картотекой, заботящимся о том, чтобы соединить их и сопоставить, ничего не упуская, и заполнить пробелы, короче говоря, с того момента, когда я, как филолог и критик, вижу в этом авторе коллегу, чьей работе я могу доверять, когда я вижу в этом авторе коллегу, чья задача - построить филологическое здание, используя средства, противоположные моим собственным, и которое моя задача - разрушить, я неизбежно втягиваюсь в игру, вступаю в своего рода дуэль и, пытаюсь проникнуть в намерения, хитрости и уловки моего партнера, щедро одалживаю ему то, чего у него никогда не было. Поскольку его нет рядом, чтобы защищаться, я регулярно выигрываю, и каждый раз, когда я выигрываю, я уменьшаю доверие, которое, как мне кажется, я могу оказать подозреваемому свидетелю. Вскоре ничего не остается: как ни один обвиняемый, даже самый невинный в мире, не сохраняет спокойствия, уверенности, атмосферы невинности после допроса, проведенного "научно", так и ни один текст не сохраняет смысла, связности, документальной ценности после критической экспертизы, проведенной с помощью современных методов.

Трудно доказать филологу, что он упускает свои права. Вы выглядите наивным, невежественным или мистиком: вы позволяете одурачить себя тем рецидивистам обмана, которыми являются Гесиод, Вергилий, Овидий, Снорри; вы не знаете ремесла, вы ностальгируете по вере... В общем, я знаю только три способа вмешаться. Первые два можно использовать почти всегда, но их редко бывает достаточно, чтобы сломить гиперкритическую лихорадку. Третий - радикальный, но не всегда применимый.

Первый способ заключается в том, чтобы сделать критика чувствительным к фактам, отличным от тех, которые он сохраняет, к фактам, которые в целом не менее очевидны и даже более масштабны, но от которых его отвлекает склонность ума. Не отступая от своего аналитического метода, нужно просто заставить его более тщательно и полно рассмотреть данные проблемы, в частности, учесть *гармонии* и *совокупности*. Пришел ли он к выводу из внутреннего противоречия, что текст был составлен из частей и кусочков, путем смешения двух или трех "вариантов"? Мы попросим его более внимательно и более философски взглянуть на данные, которые кажутся ему противоречивыми, и прежде всего проверить, так

ли это. Удалось ли ему полностью объяснить историю, похожую на пазл, сложившийся путем искусственной, более или менее умелой сборки разнородных элементов, независимые источники которых он нашел? Мы покажем ему, что помимо элементов, несводимых к элементам, есть еще тот факт, что они образуют целое, набрасывают узор, который может иметь смысл и значение, который может быть не результатом случайного сложения элементов, а, напротив, принципом их организации и самого их выбора. Удалось ли ему объяснить в рассказе все, кроме одной особенности, которую он потом с готовностью объявляет несущественной? Иногда мы можем показать ему, что эта черта существенна и что вся история направлена на нее. Ниже будет приведено достаточно примеров этих различных аргументов, чтобы не было необходимости приводить их здесь.

Второй способ - заставить критика осознать хрупкость и произвольность его собственных построений. Показать ли ему, что старый автор поставил перед собой такую-то и такую-то проблему, столкнулся с таким-то и таким-то документом и такой-то и такой-то неловкостью, сделал такое-то и такое-то размышление, которое привело к такому-то и такому-то изобретению или такой-то и такой-то неуклюжести? Ему напомним о бесконечной гибкости человеческого ума и о том, что нам никогда не удастся, за исключением, пожалуй, математики, запереть его в подлинной дилемме, без *tertia* или *quarta via*. Ему также напомним о бедности его информации и нашей современной информации, и о том, что всегда неосмотрительно говорить, например, что "у Снорри не было никаких (или "почти никаких") источников, кроме тех, что доступны нам". Наконец, ему следует напомнить о разнице между веками и о том, что чем больше он представляет себе Снорри в образе одного из тех авторов романтизированной истории, которыми изобилует наше время, даже в университетах, тем больше вероятность того, что он изменит его истинную физиономию.

К сожалению, против этих двух способов пересмотра критику легко вооружиться. Он может бесконечно спорить о том, что в целом существенно, а что второстепенно; о смысле и самом единстве целого; о реальности и степени противоречия. Он может обратить обвинение в гиперкритицизме против своего оппонента и утверждать, что тот не менее, а даже более чувствителен к тому, что отличает ^{тринадцатый} век от двадцатого, и к плодovitости человеческого духа. Самолюбие, мешающее, как это обычно бывает, когда мы обсуждаем принципы и методы, приводит к тому, что тезисы становятся жестче, а оппоненты - тверже.

По возможности разумнее всего прибегнуть к третьему методу, о котором мы уже говорили. Он выходит за рамки простого аналитического исследования документов и, следовательно, оставляет меньше места для субъективных суждений: это *сравнительный* метод, который является той формой, которую экспериментальный метод естественно принимает в гуманитарных науках.

Сравнительное изучение религий и мифов, в частности (поскольку мы говорим о Снорри) индоевропейских мифов, достаточно развито, чтобы, когда нам нужно определить, является ли одна из *римских элегий*, один из ведических гимнов или одна из глав "*Гюльфагиннинга*" древней легендой или, напротив, просто поздней фантазией, мы не *всегда* сводимся к внутреннему анализу текста, но *иногда*, напротив, можем дать объективное заключение: Это происходит в тех случаях, когда рассматриваемый текст повествует о легенде, которая, если сравнить ее с легендами, сохранившимися в других местах индоевропейского ареала, можно показать, что она была в основном индоевропейской. К счастью, эта процедура часто применима к источникам германской мифологии, в частности к прозаической *Эдде*, и, в частности, к большинству историй, которые Эуген Могк и другие критики выбрали для обличения и демонстрации "творческих" процедур Снорри. Я начну с примера, на котором Могк не заострил внимания, но который является типичным.

2. Однорукий тигр

Это глава "*Гильфагиннинга*", в которой рассказывается о том, как бог Тир потерял правую руку. Страшный волк Фенрир еще очень молод и уже очень силен; если нам не удастся его связать, он пожрет богов, когда вырастет. После того как боги тщетно прибегли к двум большим цепям, которые рассыпались при первой же попытке волка, Оджинн, мастер магии, велел темным эльфам сделать привязь, похожую на жалкую ниточку, но которую ничто не могло разорвать. Они предлагают волку связать себя в качестве игры, чтобы посмотреть, сможет ли он освободиться. Волк насторожился, боги уязвили его самолюбие, и в конце концов он согласился, но при условии, что во время игры один из богов положит ему в рот правую руку "в залог того, что все будет сделано по справедливости". Боги смотрят друг на друга: никто не хочет жертвовать рукой. Только Тир готов. Волк не может освободиться и останется связанным до конца света, но он кусает руку Тира, который теперь становится одноруким богом.

В двух строфах из "*Локасены*" (38-39) также говорится, что руку Тира съел волк Фенрир, который, со своей стороны, ждет в узах конца Эсира. Более того, в старых норвежско-исландских поэмах Тир назван "тем из эсиров, у кого только одна рука" (*einhendr ása*). И это все.

Что в этом такого древнего? Прежде всего, центральный момент, тот факт, что у великого бога Тира только одна рука, откуда он взялся? Что он означает? Не будем возвращаться к устаревшим натуралистическим экзегезам, к устаревшим битвам Света и Тьмы, а послушаем Каарле Крона: этот миф основан на поздней и причудливой интерпретации, данной в Скандинавии христианским изображениям, где мы видим "руку" Бога, выходящую из облаков. Александр Хаггерти Краппе, напротив, считает, что факт увечья и сцена, объясняющая его, основаны на несколько более поздней интерпретации галло-римских изображений, на которых изображен хищник, волк, проглатывающий человеческую конечность. Другие же, вспоминая ирландского Нуаду с серебряной рукой или индийского Сурью с золотой рукой, утверждают, что перед нами, вполне возможно, очень древний однорукий бог. Как же нам решить? - Более того, что касается афабулы, которая вводит в игру этот первичный факт, то какая может быть связь между кратким упоминанием *Локасены* и очень подробным рассказом Снорри? Когда все сказано и сделано, *Локасенна* и поэтическая перифраза *einhendr ása* раскрывают только факт увечья бога и обездвиживания волка, но ничто не уточняет отношения между этими двумя позорами, ничто не гарантирует отношения, которые Снорри устанавливает в сложной афабуляции. Не будет ли самым простым и вероятным способом представить себе эти отношения, по мнению Снорри, рассматривать их как отношения причины и следствия, причем обездвиживание волка изначально было и остается в "*Локасенне*" лишь следствием, санкцией на увечье бога, а волк был связан как запоздалая мера предосторожности, после первого беспричинного, неожиданного проступка, какими обычно бывают первые доказательства злого нрава? Если это так, то богатая афабула Снорри, не подкреплённая ни одним текстом, ни одной поэтической цитатой, - хитрость богов, их мошенническая игра, ставшая возможной благодаря науке Оддинна и прикрытая жертвоприношением Тира, потеря руки Тира, понимаемая как обычная и ожидаемая "ликвидация" залога - все это не более чем гениальная выдумка ученого, попытавшегося установить забавную, оригинальную связь между двумя сырыми фактами, которые были единственными, зафиксированными в его источнике.

И разве эта гипотеза, *априори* вероятная, не подтверждается многими деталями в тексте Снорри? Этот текст ни о чем не умалчивает: он знает имена двух великих цепей в начале (*Lœðingr, Drómi*), - от которых, как он говорит нам, произошли пословичные выражения, которые, если повезет, неизвестны нам и в других местах; он знает, что именно Скирнир, слуга Фрейра, сделал заказ на магическую связь с темными эльфами; что эта связь называется *Gleipnir*; что для ее изготовления понадобилось шесть ингредиентов: звук кошачьих шагов, бороды женщин, корни гор, сухожилия медведей, дыхание рыб и слюна птиц; он знает, что именно на острове Лингви, в озере Амсвартнир, боги вызвали волка; он знает названия скал, к которым в итоге привязывается волк и которые боги погружают глубоко в землю (*Gjöll, Þviti*), и так далее. Не свидетельствуют ли эти явно искусственные детали о том, что Снорри отдался своей виртуозности? И если он так поступил, придумав столько имен и мелких деталей, то не должен ли он был сделать это и для темы рассказа, которую, опять же, не подтверждает ни один другой текст?

Все это возможно, правдоподобно. Снорри был пойман на месте преступления. Вот работа, которую он обычно продельывает с тонкой информацией, возможно, недавней, которую он уже не понимал. Конечно, можно возразить, что если Снорри придумал свою историю, чтобы установить связь между увечьем Тыра и обездвиживанием волка, то он искал полдень в два часа; можно возразить, что слишком много деталей, которые он приводит, даже если они подозрительны, недостаточно, чтобы обесценить тему рассказа; и что не так уж точно, что они подозрительны, поскольку, как отметил Ж. де Врис, даже очень старые рукописи не содержат никаких деталей. По мнению де Вриса, даже очень старые мифы, аутентичные и гарантированные ритуальным использованием, иногда полны грубых ономастических пометок того же рода. Это тоже верно. Но если представить все в наилучшем свете, мы окажемся вовлеченными в бесконечную дискуссию, где аргументы в конечном итоге сводятся к впечатлениям.

Теперь мы в состоянии вынести объективное [суждение2](#). Мы знаем, кто такой Тыр: наряду с великим колдуном *Оджином* он представляет второй аспект двуединого суверенитета, концепцию которого германцы, как и другие народы семьи, унаследовали от своего далекого индоевропейского прошлого; он - *суверен-юрист*. Мы также знаем, в частности, из легендарной пары двух героев, спасших зарождающуюся Римскую республику во время первой войны, - Коклеса и Сцеволы, циклопа Горация и Муция Гошера, - что эта двуединая концепция суверенного действия выражалась через двойной символ: персонаж, торжествующий благодаря престижу или магическим действиям, имеет только один глаз, является *одноглазым*; персонаж, торжествующий благодаря юридическим ухищрениям (клятва, залог истины), теряет в известном деле правую руку, становится *одноруким*. Скандинавский *Óðinn* действительно одноглазый, а *Týr* - однорукий. И если Тыр стал одноруким в рассказе Снорри, то это потому, что он задействовал свою правую руку в юридической процедуре, в *мошенническом обещании*, призванном *заставить* врага *поверить в ложь*, в которой божественное общество было жизненно заинтересовано, чтобы он поверил.

Как же мы можем согласиться с тем, что эта пружина (обманное обещание правой руки), *имеющая важнейшее значение*, поскольку сегодня, благодаря сравнительному изучению религий, мы знаем символику увечья бога (*бог-юрист* должен быть парадоксальным образом одноруким на *левой руке*, как и *бог-провидец* должен быть *одноглазым*), была забыта германцами, а затем вновь открыта и переосмыслена в ^{XIII}веке по прихоти Снорри? - Тем более что Снорри, конечно, не воспринимал с такой ясностью, как мы сегодня, благодаря сравнительному изучению индоевропейских религий, антитетическую

солидарность Óðinn и Týr или взаимодополняющую природу их двух увечий, глаза одного (до события) и правой руки другого (в событии), и что, в результате, он, возможно, уже не до конца понимал связь между утраченным *dexter* и юридическим характером бога Týr? Иными словами, римское сравнение убеждает нас в том, что понятие *залога, героической жертвы*, которую человек приносит своей *рукой в юридическом обмане*, где в качестве заложника выступает грозный враг его общества, было основополагающим для мифа об одноруком государе, начиная с индоевропейских времен; Итак, если не вдаваться в неправдоподобные усложнения и не допускать необычайной игры случая, мы признаем, что Снорри - и только он - передал здесь древнегерманскую мифологию, унаследованную от индоевропейцев.

Позвольте мне внести ясность. Я не утверждаю, ничего не зная об этом, что любая деталь, любое имя собственное в этой истории является старым, что Снорри или предшественники Снорри ничего не добавили и не изменили в традиции. Я даже не утверждаю, ничего не зная, что волк, который, безусловно, предшествовал Снорри, примитивен: в случае с германским мифом могла произойти либо эволюция, либо одна или несколько рафинировок, как это, безусловно, произошло в Риме, где Порсенна и сам Муций, очевидно, являются лишь поздними воплощениями, историзациями "героя-спасителя" и "врага", *омоложением доримских персонажей*. Но что я вправе утверждать, так это то, что история волка, когда она сформировалась у германцев и в какой бы период она ни была *сформирована*³, была вписана в рамки, которые существовали до германцев и были достоверно сохранены. Эта основа гораздо важнее, чем неизбежно меняющиеся детали, которые наполняли ее на протяжении веков. По крайней мере, Снорри не изобрел *юридическую хитрость*, которая является центральной темой, самым предметом его рассказа.

Я настаивал на этом примере, хотя Могк не уделил ему должного внимания, потому что он очень ясен и достаточен для того, чтобы утверждать, что, когда Снорри - единственный, кто сохранил для нас "миф", возможно, что этот миф подлинный. Вот один из фрагментов прозы в "Эдде", где Могк, как ему казалось, нашел подходящий аргумент.

3. Рождение и убийство Квасира

В "Эдде" Снорри рассказывается о том, как после тяжелой и неясной войны два божественных народа - эсиры и ваниры - заключили мир. Чтобы скрепить свое соглашение, они вместе, с обеих сторон, плюнули в одну вазу (*til eins kers*). Эсиры не хотели, чтобы этот знак мира пропал даром, и превратили его в человека по имени Квасир. Квасир настолько мудр (*vitr*), что нет в мире вопроса, на который у него не было бы ответа. Он отправился путешествовать по миру и учить людей мудрости (*at kenna mönnum fræði*). Однажды два гнома Фьяларр и Галарр пригласили его на встречу и убили. Они вылили его кровь в два сосуда и котел (*létu renna blóð hans í tvá ker ok einn ketil*); котел называется Óðrœrir, а два сосуда - Són и Bodn. Они смешали мед с кровью, и получилась такая медовуха, что тот, кто выпьет ее, становится поэтом и ученым человеком. Гномы рассказали эсирам, что Квасир задохнулся в своем интеллекте (*at Kvasir hefði kafnat í mannviti*), потому что не было никого достаточно ученого, чтобы исчерпать его знания вопросами (*fyrir því at engi var þá svá fróðr, at spurja kynni hann fróðleiks*). Затем следует рассказ о завоевании Óðinn'ом драгоценной медовухи, от которой он получает большую выгоду.

Э. Могк сделал несколько очень ценных комментариев к этому тексту. Во-первых, он показал, что Квасир - это просто олицетворение опьяняющего напитка, название которого похоже на славянское "квас". На самом деле *Квасир* с существительным *kvas* находится в тех же

отношениях, что и *Eldir*, имя одного из слуг *Ægir*, с *eldr* 'огонь', *örnir*, имя великана, с *örn* 'орел', *Byggvir*, имя слуги бога плодородия Фрейра, с *bygg* 'ячмень', и так далее. Хотя древненорвежские тексты не сохранили существительное *kvas*, оно хорошо засвидетельствовано в нескольких современных диалектах: в , датском языке Ютландии, *kvas* обозначает толченые фрукты, а в норвежском - сусло из толченых фруктов.

Далее Могк показал, что в основе рождения квасира из общей слюны эзиров и ваниров лежит старая элементарная техника, один из процессов, с помощью которого многие народы, с одной стороны, получают брожение, а с другой - заключают дружбу. Среди прочих примеров он приводит следующий: однажды в Сибири, когда Гумбольдт и Клапрот входили в дом татарского вождя, в их честь готовили квас; для этого каждого входящего в палатку просили плюнуть в кувшин с молоком, поставленный у двери; это должно было привести к быстрому брожению, и, действительно, как только брожение происходило, напиток предлагался гостям.

Но, обосновав таким образом общинный плевок, которым отмечается торжественное примирение эзиров и ваниров, и имя Квасир, которое дается результату этого плевка, он добавляет: "Создать человека из плевка - это то, чему нет другого примера в сравнительной этнографии или мифологии, какую бы важную роль плевков ни играл и продолжает играть в народном обиходе. То, что мы читаем в "Эдде", можно приписать Снорри или кому-то из его школы. Но как возникло это воплощение? Наши источники дают нам представление...". И, будучи уверенным, что ничего не остается, кроме как расправиться с артистизмом Снорри, он пустился в восхитительную филологическую игру. "Главным источником эддических сказаний" считается *кеннинг*, скальдическая перифраза, найденная у автора X века, которую сам Снорри цитирует в *Skáldskaparmál*, и которая обозначает поэзию двумя словами: *kvasis dreyri*. Снорри переводит *dreyri* как *blóð* "кровь", что действительно является обычным значением этого слова. Но, отмечает Могк, в других *кеннингах* это слово используется с более широким значением "жидкость". Так что *кеннинг kvasis dreyri* далеко не доказывает, что в X веке скальды знали историю об убитом Квасире и кровавом происхождении поэтической медовухи. Вполне вероятно, что выражение означало "жидкий квас" (*квасир* все еще был обычным существительным, а генитив *kvasis* объяснялся, как в *Óðrœris haf* "море *Óðrœrir*", *Fenris úlfr* "волк Фенрир" и т.д.).) и что вся история происходит от двойного неправильного толкования Снорри и *dreyri*, и *kvasir*. Я цитирую слова самого Могка: "С того момента, как школа Рейкьяхольта стала понимать *dreyri* как кровь, Квасир стал олицетворяться, и таким образом возникла история о его смерти - и о его рождении, - связавшая происхождение медовухи поэтов с миром, завершившим войну ванов. Если мы развяжем эту связь, то окажемся перед совершенно иным мифом о происхождении медовухи поэтов, мифом, который очень хорошо вписывается в представления северных германцев". Могк очень свободно реконструирует этот "совершенно иной миф".

Смесь крови и меда не засвидетельствована в фольклоре: следовательно, это тоже выдумка. Подобно тому, как скандинавы привыкли приписывать гномам изготовление всего божественного снаряжения (меч Оддинна, молот Шурра, лодка Фрейра и т. д.), они должны были приписать гномам изготовление медовухи и идею смешивания меда для его брожения с "толченым плодом", первоначально обозначавшимся общим названием *квасир*. Что касается собственных названий котла и двух сосудов, между которыми гномы делят кровь Квасира, то Могк показывает, как они тоже возникли в результате неправильного толкования Снорри трех *кеннингов*.

Все это очень изобретательно. Но против этой изобретательности прогресс сравнительных исследований позволяет нам противопоставить факты, которых Могк не знал. Что такое

война между эсирами и ванирами, т. е. между богами "круга" Оддинн, Тьр, Þórr и т. д., с одной стороны, и богами круга Ньёрдр, Фрейр и Фрейя - с [другой4](#) ? Это не было, как полагал Могк, опираясь на слабые аргументы нескольких авторов, *исторической* памятью о религиозной войне между двумя народами, один из которых поклонялся Асам, а другой - [Ванам5](#) ; нет, это была германская форма, принятая индоевропейским мифом - хорошо засвидетельствованным в Риме и Индии - который объяснял образование общества богов или людей: после тяжелой войны или жестокой ссоры без результата, по соглашению, но окончательному соглашению, которое никогда больше не будет подвергаться сомнению, представители третьей функции, функции плодородия и богатства (великие боги Ваны у скандинавов; Тит Татий и его сабины в легенде о римском синэцизме; Насатья в Индии) на равных ассоциировались с представителями двух других функций - магического суверенитета и воинской силы (Эзир в Скандинавии; Ромул и его спутники в легенде о римском синэцизме; Индра и дэва в эпической Индии).

Индийский миф заканчивается следующим [отрывком6](#): когда Индра и другие боги упорно отказываются принять двух Насатьев в божественное сообщество, друг Насатьев силой своего аскетизма создает гигантское существо, грозящее поглотить весь мир: это чудовище *Мада*, что означает "Пьянство". Индра тут же сдался, мир был восстановлен, а Насатья окончательно вошел в состав богов. Оставалось только "ликвидировать" опасного персонажа, добившегося такого результата: аскет разделил его на четыре части - именно так сегодня пьянство распределяется между выпивкой, женщинами, азартными играми и охотой.

Различия между германским и индийским мифом очевидны, но также очевидны и сходства в основных ситуациях и результатах. Вот различия: в германском мифе персонаж "Квас" создается *после* заключения мира и с использованием точной, реально существующей *техники* брожения через плевок, тогда как персонаж "Пьянство" создается, *чтобы* заставить богов заключить мир, и создается *мистически* (мы находимся в Индии), силой аскетизма, без привязки к технике брожения. Затем, когда "Кваса" убивают и делят его кровь на троих, его делают *не боги*, а два карлика, тогда как в Индии именно его создатель *от имени богов* делит "Пьянство" на четверых. Более того, деление "Кваса" просто *количественное*, на однородные части (три емкости с кровью одинаковой стоимости), тогда как деление "Пьянства" *качественное*, на дифференцированные части (четыре вида пьянства). В германской легенде лишь послесловие, в лживом объяснении, которое гномы дают богам, упоминается о нестерпимом избытке силы (силы, к тому же чисто интеллектуальной), несоразмерной миру людей, который, *как говорится*, привел к удушению "Кваса", тогда как в индийской легенде избыток силы (физической, грубой) "Пьянства" *действительно* нестерпим, несовместим с жизнью мира и действительно ведет к его расщеплению. Наконец, в германской легенде Квас изначально *благодетелен*, благосклонен к человечеству - своего рода мученик, и из его крови при правильной обработке получается самое ценное - медовуха поэзии и мудрости, тогда как в Индии "Пьянство" - *зло* изначально, и четыре его фракции до сих пор являются бичом человечества.

Все это так, но это лишь доказывает, если бы требовалось доказательство, что Индия - это не Исландия, и что эти две истории были рассказаны в двух цивилизациях, которые развивались в совершенно разных направлениях и в совершенно разных условиях, и для которых, в частности, идеологии пьянства стали почти [противоположными7](#). Тем не менее прослеживается общая закономерность: именно в тот момент, когда божественное общество окончательно и с трудом создается путем присоединения представителей плодородия и процветания к представителям суверенитета и силы, и, соответственно, в тот

момент, когда представители этих двух антагонистических групп заключают мир, искусственно создается персонаж, воплощающий силу опьяняющего напитка или пьянства и названный в его честь. Когда эта сила оказывается слишком велика для условий нашего мира - во благо или во зло, - созданный таким образом персонаж убивают и разделяют на три или четыре части, от которых люди получают пользу или страдают, в том, что сегодня их опьяняет.

Этот узор является оригинальным. Во всем мире она встречается только в этих двух случаях. Более того, ее в принципе легко понять, если принять во внимание социальные условия и представления, которые должны были быть у индоевропейцев: в частности, пьянство интересует три функции по-разному: с одной стороны, оно является одной из основных составляющих жизни *колдуна-жреца* и *воина-жреца* этой цивилизации, а с другой - его источником служат растения, которые нужно было *выращивать* и *готовить*. Поэтому вполне понятно, что "рождение" опьянения со всеми вытекающими отсюда последствиями происходит в тот момент мифической истории, когда общество формируется путем примирения и объединения жрецов и воинов, с одной стороны, и земледельцев и хранителей всех плодородных и питательных сил, с другой. Таким образом, между этим мифическим социальным событием и появлением пьянства существует глубокая уместность, и здесь стоит отметить, что ни поэты "Махабхараты", ни Снорри не могли осознавать эту уместность, из-за чего их рассказы звучат странно: Для поэтов "Махабхараты" насатья уже не те, кем они были во времена ведийского сборника, - представителями третьей функции; и Снорри, хотя он хорошо подчеркивает в своих различных трактатах различие характеров Оджинна, Bórgg и Фрейра, конечно, уже не понимает примирение Эсира и Ванов как миф, основывающийся гармоничное сотрудничество различных социальных функций.

Германистам и эпигонам Ойгена Могка придется смириться с этим масштабным фактом. Безусловно, повествование Снорри содержит элементы, отложившиеся в разные эпохи развития скандинавской религиозной мысли; возможно, в нем даже есть (хотя филологические "интуиции" Могка относительно имен собственных Óðrœrir, Bodn, Són не выдерживают проверки) интерпретации или дополнения самого Снорри. Но основная часть, схема с ее смыслом, направлением и последовательными моментами, возникла гораздо раньше Снорри и является подлинной. И мы видим, насколько тенденциозно и неэффективно утверждать вместе с Могком, что "создание человека из вертела - это нечто неслыханное в сравнительной этнографии и мифологии", это не может быть настоящим мифом и, следовательно, должно быть фантазией Снорри. Нет; то, что традиционная мифология представляла, то, что она навязывала, было в тот момент истории мира созданием, а затем убийством и разрушением сверхчеловеческого персонажа, человеческого типа, воплощающего пьянство, выражающего пьянство от своего имени (ср. *Мада*); германское воображение (возможно, более верное, к тому же, индоевропейскому прототипу, от которого Индия, несомненно, отошла) лишь *прояснило* этот факт, назвав персонаж "Квас" и сделав его из реальной техники брожения с помощью [плевка](#)⁸. Примирение и объединение Эсира и ванов, с одной стороны, и убийство и разделение Квасира и объяснение, данное гномами Эсиру, с другой, - все это следует друг за другом и связано глубокой логикой. И та поверхностно рациональная, дедуктивная конструкция, которую Могк приписывает "школе Рейкьяхольта", была, в конечном счете, построена в его собственном мозгу, в кабинете невежественного филолога на индоевропейской предыстории, в год нашего Господа 1923, как мы говорили выше, чтобы доставить себе иллюзорное удовольствие от ее демонтажа. Не будем говорить, что это Снорри "придумал" абсурдный миф, потому что перестал понимать древние скальдические перифразы; скажем, что это Ойген Могк "придумал" ложные трудности, потому что потерял смысл старых мифов.

4. Снорри против Ойгена Могка

Позже, в связи с участием Локи в убийстве Бальдра, у меня будет еще одна возможность принять спор на почве, избранной Могком, и таким образом реабилитировать еще одну главу *Эдды* в прозе, - точно так же, как я восстановил, вопреки его поспешной и легкомысленной дискуссии, ценность строф "*Вёлуспа*", относящихся к самой войне эсиров и ваниров. Но и двух только что рассмотренных примеров достаточно, чтобы разрушить в принципе и в применении к Снорри новую форму критики, созданную Э. Могком. Снорри не является постоянным подозреваемым, каким его выставляют; даже в отдельности его свидетельства серьезны, и теперь мы видим определенную надменность в раздраженном протесте, который, подводя итог своим разрушениям предыдущих лет, немецкий ученый опубликовал в 1932 году.

Не впадая в противоположную крайность, не претендуя на использование в прозе всего *Эдды* (мы не будем оспаривать ни фантазии пролога к "*Гюльфагиннинг*", ни христианские влияния, наложившие отпечаток на часть последующей космогонии), мы можем лишь зафиксировать важнейший *факт*, который *выявиламифология*⁹ новая сравнительная : в отношении приключений богов, особенно тех, которые казались Э. Могку или его последователям наиболее сомнительными, Снорри, напротив, точно зафиксировал старую традицию. Могк или его последователи, Снорри, напротив, добросовестно записал старую традицию.

Практический вывод: в прозаических повествованиях *Эдды* о Локи больше не достаточно, как это с удовольствием делали недавние критики, отбрасывать как подозрительные те черты, для которых Снорри является нашим единственным источником - и, как результат, мы восстановили, с юридической точки зрения, большую часть нашего дела.

Злоупотребления "наукой рассказывания историй"

Вторая форма оскорбительной критики, которая, в сочетании с предыдущей или нет, часто парализовывала или отвлекала от изучения Локи, черпает свое вдохновение не в филологии, а в фольклоре, другими словами, в изучении народных сказок. В 1899 году Фридрих фон дер Ляйен начал свою блестящую карьеру с публикации в Берлине небольшой книги объемом менее ста страниц под названием *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, которая вызвала бурю и интерес. Под влиянием своих последующих исследований автор вскоре сам скорректировал свои взгляды восторженного юноши, но, как это часто бывает, памфлет, от которого он, похоже, оторвался, продолжил свою собственную жизнь: В скандинавских странах, в частности в Финляндии и Швеции, где изучение фольклора и *Märchenkunde* вот уже полвека переживает восхитительное возрождение, ему много подражают, и, надо сказать, несмотря на огромные заслуги эрудиции специалистов по народной литературе, это не всегда идет на пользу полноценному, взвешенному изучению древней религии. По сути, метод заключается в том, чтобы старательно подмечать соответствия, существующие между *деталими* скандинавских мифов (особенно, но не исключительно, в той дискурсивной форме, в которой их передал Снорри) и *деталими* различных народных сказок, живущих и циркулирующих в Европе и Старом Свете. Эти совпадения на самом деле чрезвычайно многочисленны: в скандинавских мифах нет ни одной строчки, которая не поддавалась бы подобным сопоставлениям. Отсюда следует вывод, что мифы, таким образом, полностью объяснимы, что они представляют собой не что иное, как своего рода литературную джунгли, живописную, капризную, неустойчивую грудку мотивов, вырванных в результате эрозии,

которую можно объяснить по-разному, из пятнадцати или двух тысяч сказок, из которых старые люди нашей Европы составили свой репертуар.

Забавно переложить этот метод на лингвистические термины: это свело бы все исследование к фонетическому комментарию. Перед латинским винительным множественным числом *deos* мы бы сказали: "-е- встречается в *ex, et* и т. д.; -ео- встречается в *leo, reor* и т. д.; -еос- встречается в *meos, reos* и т. д.; -део- встречается в *adeo, deorsum* и т. д.; и вот *deos* объясняется". Это исследование может представлять небольшой интерес: расширенное от близкого к близкому, оно позволило бы выявить последовательности звуков, редких или частых, принятых в латыни. Однако есть и более важные моменты, связанные с *deos*.

Естественно, такой склад ума приводит к доброжелательному скептицизму: нет ничего более реального, а значит, интересного и примечательного, чем пыль мелких мотивов или групп мотивов, пыль, которая проникает повсюду, во все фольклоры и мифологии мира. Когда в 1930 году появились "*Légendes sur les Nartes*" с заключительными замечаниями, подчеркивающими некоторые оригинальные темы, которые придают этим легендам интерес и единство, и которые, при сравнении с классическими текстами о религии скифов, обнаруживают прекрасные мифические или ритуальные пережитки, один критик снисходительно улыбнулся: Вместо того чтобы мечтать о далеком прошлом, почему бы мне не заняться более серьезной работой по выявлению "сюжетных мотивов", которыми, конечно, изобилуют и легенды о нартах! Это было бы солидно и полезно!... Вот что сказал юному герою дядя *Сципио* его другой дядя и наставник, мудрый купец, отошедший от дел, в испанской грамматике, которую он не удосужился прочитать, он подчеркнул прилагательные зеленым, существительные - красным, а глаголы - синим. Однако мне кажется - и, возможно, последующие события в исследовании это доказали, - что было по меньшей мере столь же актуально указать на то, что в легендах о нартах точно не может быть оправдано как средний фольклор, "Мотив-Индекс" или "Болт-Поливка".

При последовательном подходе (а он, как правило, таков и был у молодого автора в 1899 году) такой метод ведет к полному пренебрежению, к отрицанию того, что делает историю единой, к сосредоточению только на деталях, отводя самодовольной случайности роль сборщика и координатора. В этом отношении он несостоятелен, поскольку *целое* почти всегда важнее своих частей, первично по отношению к своим частям и удивительно неизменно при вечном омоложении своих частей. Случай с Локи дает хорошие примеры такого злоупотребления: "*Baldr*", "*Lokis Fesselung*", "*Skadi und Bjaži*", "*Der Riesenbaumeister*", "*Þór bei Utgard aloki*" - это названия глав V-X, а также глав XIII и XVIII фон дер Ляйена соответственно, "*Geirrøðr*", "*Brymskviða*", "*Die kostbaren Besitztümer der Götter*", т.е. они касаются или охватывают то, что было классифицировано выше под №№ 10, 11, 1, 2, 8, 3, 4, 610.

Обратимся к последнему исследованию, "Сокровища богов". Автор отмечает более или менее точные аналогии во многих деталях: золотые волосы, обещанные Сиф, похожи на некоторые чудесные подарки, которые дарят сказочным принцессам; лодка, которая всегда имеет хороший ветер и может быть сложена в карман, непогрешимый меч, талисманное кольцо богатства, кабан со светящейся щетиной и вообще "самодействующие предметы" часто встречаются в сказках. Тройная попытка Локи, превращенного в муху, помешать гному дуть на кузнечный горн, и небольшая деформация, которая происходит с молотом *Þórr*, находят следующие параллели, правда, несколько *вольные*¹¹: (Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, 60) маленький заяц спит; шмель садится ему на нос, он отгоняет его лапой; шмель возвращается, он снова отгоняет его; в третий раз шмель жалит его в нос, и он

просыпается; - (Grimm, *ibid.*, 102) во время войны между четвероногими и птицами лиса в знак того, что победа принадлежит четвероногим, хочет поднять хвост вверх; птицы посылают шершня, который жалит его все сильнее и сильнее под хвост, раз, два, три раза; на третий раз он не может больше терпеть боль, опускает хвост, и четвероногие убегают. - Эти сравнения интересны, но кто может не видеть, что они упускают суть?

В другом месте мы показали, что сокровища предназначены не для каких-то богов, а для старой триады функциональных богов Óðinn, Þórr, *Freyr*¹², и что один из двух *списков*¹³ сам связан с тремя функциями: магическое кольцо, регулятор времени, боевой молот и, наконец, кабан с золотой щетиной подходят соответственно для Владыки-мага, Ударника и Плодовитого Богача, т. е. образуют систему. Таким образом, они присоединяются к трем драгоценностям, которые мифические кузнецы РгВеды также выковывают для трех функциональных уровней богов. Конечно, в Индии и Исландии списки драгоценностей совершенно разные, несомненно, они многократно омолаживались, и вполне возможно, как хочет фон дер Ляйен, что список божественных сокровищ у скандинавов был частично восстановлен путем заимствования предметов, распространенных в сказаниях (кольцо, кабан, - если не молот, который необходим для "типа" Þórr); Но эти операции по омоложению оставили нетронутым то, что критик игнорирует и чего не могли дать сказки, и они даже были *направлены* этой прочной общей нитью, которая есть не что иное, как система классификации трех функций.

Точно так же, если предположить, что сравнения с двумя сказками братьев Гримм были бы более наглядными, чем они есть, как бы это совпадение объяснило *характер*, приписываемый Локи на протяжении всей истории? Почему, во-первых, именно Локи, а не кто-либо другой, занимает место шмеля и шершня? И его роль не ограничивается этим эпизодом: есть первоначальное озорство (отрезанные волосы Сиф), есть состязание в мастерстве, легкость, с которой Локи принимает договор и ставки, и, наконец, мастерство, с которым он сводит свой риск, в конце концов, к болезненному минимуму, но только минимуму; короче говоря, легенда представляет целую психологию Локи, сложную и не бессвязную, которую исследование фольклориста никак не освещает.

Для других мифов, разрушенных фольклористами, читатель легко найдет контркритику того же *рода*¹⁴. Я упомяну лишь конкретную форму, которую принимает обсуждение истории о рождении Слейпнира; я буду краток, поскольку Ян де Врис сказал о главном.

В блестящем исследовании шведский фольклорист К.В. фон Сюдов, развивая мысль фон дер Лейена, показал, что проблемы, возникающие у эзиров с мастером-строителем, *smidr*, который строит их замок, совпадают с теми, которые встречаются в одном из типов сказок, хорошо известных, в частности, в Скандинавской Европе, а также в Центральной и Западной Европе и за ее пределами. В этой сказке речь идет о строительстве церкви, мельницы, замка, дороги или сооружения (моста, дамбы и т. д.), для чего человек (священник, святой, мельник и т. д.) заключает договор с дьяволом (или великаном, троллем и т. д.): если работа будет завершена за одну (или три...) ночь, до восхода солнца (или петухов), дьявол получит в оплату душу своего работодателя (или другую душу, или солнце и луну); мастерство работодателя, как правило, в последний момент ставит дьявола в вину; тогда, зачастую, дьявол уничтожает свою работу, или оказывается окаменевшим рядом с недостроенным зданием, - из которого мы любим показывать, в скалах, "руины". Не буду вдаваться в подробности дискуссии, которую, повторяю, уже довел до конца Й. де Врис: бесспорным в работе фон Сюдова остается то, что этот "миф" по большей части уже не просто

воспроизводит, как это было в мифе Þjazi, мотивы сказок, взятых справа и слева и искусственно объединенных, а именно *один тип сказки*, точно соблюдаемый. Есть, однако, один остаток, и очень важный: *конь Сваджильфари, Локи-кобыла и рождение жеребенка Слейпнира*. Этого, как верно подметил фон дер Ляйен, нет в сказке ни в одном варианте. Чтобы найти лошадь, причем безобидную, фон Сидов обратился к единственной ирландской версии, в которой роли святого и дьявола поменялись местами: святой Мог (или Айдан) строит церковь за одну ночь с помощью лошади, которая перевозит материалы, и именно дьявол мешает завершить работу. Затем Каарле Крон придумал кое-что получше: вспомнив об обычном родстве дьявола и лошади, которое ничего не объясняет, и опираясь на финскую традицию, которая, очевидно, не имеет никакого отношения к этой истории, он указал *на исландскую* версию сказки "Баумейстер", в которой появляется единственная лошадь: Один исландец, которому нужно было помочь построить церковь, но у него не было тяглового животного, взял серую лошадь, которая одна сделала больше работы, чем все остальные; но, разгрузившись, животное ударило ногой по стене церкви и открыло дыру, которую уже нельзя было заткнуть, - это была "водяная лошадь". Но и здесь мы далеки от второй части *скандинавского* "мифа":¹⁵ Локи, превратившись в кобылу, отвлекает коня великана от его службы и сам, спустя несколько месяцев, рождает восьминогую кобылу, жеребца Оджинна, Слейпнира. Стоит ли приписывать все это, дошедшее до нас только в прозаической "Эдде", воображению Снорри и его школы? Вряд ли: во-первых, в глазах Снорри, когда он писал "Эдду", это было самым важным, ведь вся история "Баумейстера" рассказана им лишь в качестве заключения, чтобы ответить на *первоначальный* вопрос: "Кому принадлежит конь Слейпнир и что о нем можно сказать? Более того, насмешка, позор, если хотите, который здесь приписывается Локи, связана с чертой, которая хорошо засвидетельствована в других местах: это не единственный случай, когда этот бог выступал в роли женщины; тот факт, что "восьминогий конь" - его ребенок, связан с другой чертой, не менее хорошо засвидетельствованной: Тот факт, что "восьминогий конь" - его ребенок, связан с другой чертой, которая также хорошо засвидетельствована: будь то отец или мать, он ввел в оборот великих чудовищ германской мифологии, злого волка Фенрира, ужасного змея; наконец, если Локи превращается здесь в кобылу, то это потому, что, будучи единственным из скандинавских богов, он обладает неограниченной способностью к метаморфозам животных - той самой способностью, которая породила любопытную традицию с Ферерских островов, процитированную выше. Конечно, можно предположить - можно предположить все, что угодно, - что именно на основе этих трех подлинных черт Локи (его внешность как периодически появляющейся женщины, его внешность как *parens monstrorum*, его животные воплощения) и путем их сочетания фальсификатор (Снорри) придумал последнюю часть своей истории; но, в самом деле, зачем это предполагать? Начнем с того, что два из этих эпизодов в рассказе имеют оригинальную форму, которая не встречается ни в одном другом эпизоде "жизни" бога: нигде больше он не является конем или кобылой, не рождает чудовище, *полезное богам*. Прежде всего, выше было показано, что Снорри - не подозреваемый, не предполагаемый преступник, которого самые ученые критики с трудом убирают со своих горизонтов в качестве судебных заседателей; давайте просто вернем ему его истинное качество: для рождения Слейпнира, как и для однорукого Тира, как и для убитого Квасира, Снорри, весьма вероятно, является *свидетелем*.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

ТИАЗ ПОДХАЛИМОВ

Наряду с научными дискуссиями, часто очень оживленными, по конкретным результатам своих исследований (например, с Полем Тиеме по *ару*), Жоржу Дюмезилю пришлось столкнуться с вызовом "самому принципу [легитимности] генетического, а не просто типологического сравнения, которое я пытаюсь развивать, то есть, в конечном счете, понятию индоевропейского наследия". Оппоненты делятся на две категории.

Некоторые взяли на себя труд "изуродовать и высмеять мою работу, чтобы легче избавиться от результатов, мешающих их собственным построениям". К этой категории относятся историки римской религии Герберт Роуз, Хенрик Вагенвурт и Курт Латте, индианисты Джон Броу и Ян Гонда, иранец Илья Гершевич, германист Р.И. Пейдж... Все они заявляли, что занимаются научной критикой. Не всегда действуя добросовестно, они, тем не менее, ограничивались тем, что осуждали сами результаты, а не предполагаемые намерения их авторов.

Другие прибегают к гораздо более неприятной процедуре: они пытаются обнаружить, особенно в ранних работах Дюмезиля, расистское или даже национал-социалистическое вдохновение, утверждая, что он был близок к Action Française в первой половине 1920-х годов. Арнальдо Момильяно, чьи книги по древней истории достаточно известны, открыл огонь в 1963 году, хотя и незаметно, в статье о происхождении Рима. Двадцать лет спустя он сделал это снова, на этот раз открыто, в статье, полностью посвященной творчеству Дюмезиля. Статья гласит: "Книга Дюмезиля 1939 года *"Мифы и смерти немцев"* несет явные следы симпатий к нацистской культуре". Обвинения очевидны: поиски "арийских предков" (термин, который Дюмезиль всегда предпочитал индоевропейцам, оставляя название "арийский" для обществ, претендовавших на него, в Индии и Иране) свидетельствуют о подавленном антисемитизме автора.

Манящие запахом сыра (взявшись за столь известную всем фигуру, как Дюмезиль в конце жизни, человек, который это делает, получает репутацию, которую не обеспечит его личная работа), несколько более молодых историков в свою очередь взялись за поиск расистских стихов в дюмезильской мифологии. Самая подлая атака исходила от итальянского историка Карло Гинзбурга в статье с выразительным названием: "Германская мифология и нацизм. О старой книге Жоржа Дюмезиля". Эта статья впервые появилась на итальянском языке, но *Annales E.S.C.* сочли нужным придать ей дополнительную огласку. Аргументация, отличающаяся незначительной недобросовестностью, повторяет аргументацию Момильяно: Если Марк Блох дал положительную рецензию на *"Мифы и смерти Жерминаля"*, то это потому, что его ввели в заблуждение; Дюмезиль был не только другом Гаксотта, как говорит Момильяно, но и очень близок к Кайуа, мнение которого было весьма сомнительным... К этому хору присоединились несколько писателей меньшего масштаба, в частности французский археолог Ален Шнапп, чей марксизм весьма запутан, и американский историк Брюс Линкольн, ученик Мирчи Элиаде (верного друга Дюмезиля на протяжении сорока лет), который воспользовался смертью своего учителя, чтобы свести старые счеты: Будучи молодым исследователем, Линкольн послал свои первые статьи Дюмезилю, который совершил огромную ошибку, не найдя их блестящими...

Дюмезиль всегда относился к своим оппонентам без слабости и даже с некоторым ликованием. Джон Броу, Пол Тиеме, Ян Гонда и некоторые другие получили подробные ответы, сопровождаемые острой иронией, пропорциональной серьезности оскорбления. Против Момильяно он поначалу молчал, пока нападение 1983 года не вывело его из равновесия. В статье "Une idylle de vingt ans" (опубликована в сборнике *"La Courtisane et les Seigneurs colorés"*) он отрывисто ответил "Фукье-Тинвилю, переодетому Роллином", опубликовав отрывки, на которых Момильяно основывал свои аргументы, чтобы избежать двусмысленности, осудив его "политический фантом" (исследование связей между первой и третьей функциями, которое Дюмезиль проводил в 1940-х годах, соответствовало "смутно марксистской фазе, в которой производители имеют право голоса в суверенитете") и искажение одного из его тезисов, который Момильяно взял в качестве примера. Ответ Гинзбургу был незамедлительным ("Réponse à Carlo Ginzburg", *Annales E.S.C.*, n^(o) 5, 1985) и закончился растерянностью как для нападавшего (у Дюмезиля в архивах были боеприпасы, в частности, поздравительные письма от Марка Блоха и Эмиля Бенвениста), так и для журнала, который его принял (переводчик искажил важный фрагмент). Дюмезиль планировал дать общий ответ банде клеветников, которую он, как тонкий ученый, предпочитал называть "тиазой [подхалимов](#)"¹, но у него не было [времени](#)².

Приведенный ниже текст был задуман как заключение к книге *"Индоевропейское наследие в Риме"* (*L'Héritage indo-européen à Rome*), опубликованной в 1949 году. Перепечатанный тридцать пять лет спустя в сборнике *L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux* с пояснительными примечаниями, он имеет общий охват.

Глава VIII

Pro domo revisited

Мне кажется забавным воспроизвести заявление, завершающее мою первую римскую оценку, которая все еще была очень слабой, спустя десять лет после "отъезда" 1938 года (L'Héritage indo-européen à Rome, 1949, pp. 237-254). Существенных изменений немного: я включил их в краткие примечания. Другие заметки, напоминая о "среде", объяснят иллюзии, которые я испытывал в то время.

Таково состояние исследований по прошествии десяти лет. Это, как уже было сказано, предварительное состояние. Места работ открыты, архаичные формы появились, были наспех раскопаны и инвентаризированы, и тропинки ведут от одного к другому. Но, возможно, значительные останки все еще лежат в спящем состоянии в местах, где мы никогда не подумали бы копать; возможно, всему, что мы видим, суждено изменить свое значение, занять свое место в более крупном и по-другому организованном целом. По крайней мере, мы видим достаточно, чтобы быть уверенными, что это не мимолетный мираж и не беспричинная конструкция.

К тем, кто готов обсуждать, нужно обратиться с двумя настоятельными просьбами. Во-первых, не упускать из виду солидарность всех этих исследований, на каком бы уровне они ни проводились: теологии, истории легенд, институтов. Во-вторых, если они отвергнут объяснение, основанное на индоевропейском наследии, они должны признать свой долг и

принять его на себя, чтобы дать другой отчет, основанный на их собственных гипотезах, или, по крайней мере, дать отчет обо всех сходящихся римских фактах, которые были собраны здесь, и обо всех аналогиях, которые были указаны между Римом и Индией или [Скандинавией](#)¹. Другими словами, дайте им почувствовать, что существует только одна проблема, и пусть они знают, что, отрицая ее, они уже не избавятся от нее.

Наконец, возможно, будет полезно кратко и спокойно проанализировать ряд серьезных ошибок в оценках, которые уже неоднократно допускались в отношении общих условий этой работы, а также некоторые факторы, обусловившие удивительное сопротивление, а иногда и враждебность, с которыми она столкнулась среди некоторых специалистов по римской [тематике](#)².

Любопытно, что две группы оппонентов должны сформулировать две противоположные и несовместимые критики. По мнению одних, *Юпитеры Марсы Квирины*, как говорится, ломятся в открытую дверь. В Риме, в его институтах, в истории его возникновения, в его религии, есть много следов [трехчастной](#)³ концепции мира и общества? Это правда. Даже слишком верно. Да и как может быть иначе, ведь это универсальное условие коллективной жизни и, возможно, мышления, ведь каждая человеческая группировка обязана под страхом исчезновения практически обеспечивать и согласовывать три функции - политико-религиозный суверенитет, боевую силу и производительность? Итак, столкнувшись с этими римскими фактами, и даже если Индия, Иран, Скандинавия и т.д. представят аналогичные факты, какое право мы имеем делать вывод о существовании индоевропейского наследия? По мнению других на сайте, наоборот, *юпитеры Марса Квирина* видят в Риме то, чего там нет. Если бы они были, как они все еще говорят, это было бы очевидно: за две тысячи лет, что файл был открыт, доступен неутомимым ученым и проницательным критикам, мы не могли бы не увидеть их. Поэтому группа фактов, ставших известными только в ^{xx}веке, вызывает подозрения. Еще десять лет назад у историков Рима, безусловно, были веские причины отказаться от идеи узнать, кем же на самом деле был Квирина, тот самый Квирина: неужели они перестали быть вескими? Генеральный план всего легендарного повествования, от похищения сабинянок до их присоединения, не подчеркивался ранее: не потому ли, что этого плана не существует или, по крайней мере, он не имеет того значения, которое ему приписывает новая система интерпретации? Несмотря на Проперция и Вергилия, не было признано функциональное значение, которое при Августе все еще придавалось именам Рамнов, Луцеров и [Туттиенсов](#)⁴: так что, чтобы представить все в наилучшем свете, не следует ли считать, что мы имеем дело со случайной встречей между фантазией поэтов великого века и индоиранскими представлениями, конечно, забавными, но не имеющими документальной ценности, не имеющими исторического значения?

Цензорам первой группы можно противопоставить несколько способов защиты.

Очевидно, что сознательное и явное разделение общества или ведущей части [общества](#)⁵ на жрецов, воинов и земледельцев не является уникальным для индоевропейского мира. Однако дело в том, что такой способ организации не столь универсален, как утверждают некоторые. Действительно, многие народы на всех континентах выполняют три функции, соответствующие этому типичному делению, поскольку иначе существовать невозможно; но они делают это, не обращая внимания и не закрепляя за каждой из них конкретный орган - руководства или исполнения. Возьмем, к примеру, сибирские народы и древних семитов, кочевых или даже, в некоторых случаях, оседлых. Среди первых шаманы существуют, но как специализированные ремесленники среди прочих, а турецкий или монгольский всадник затруднился бы сказать, является ли он пастухом, прежде чем грабителем. В Библии, в этих текстах, наполненных глубоким и обновленным осмыслением социальной жизни и ритмов

мира, мы, казалось бы, напрасно ищем диалектическое или живописное выражение системы трех функций, как с точки зрения Бога, так и с точки [зрения человека](#)⁶; в идеологии преобладает скорее ощущение всемогущества - по божественной воле - каждого существа и равноценности всех: Маленький пастушок Давид убивает на поле боя филистимлянина и вскоре становится [помазанником Божиим](#)⁷. В Китае, оказавшемся между бинарной формой своих основных представлений и пристрастием к категориям, принято противопоставлять в обществе только императора и "подданных", как это делается с небом и землей в космосе; но он делит последних на множество специальностей, среди которых было бы совершенно искусственно считать солдата и колдуна основополагающими.

Точнее, если рассматривать уже огромную часть человечества, известную древним, то можно увидеть, что осознанную и явную [трехстороннюю](#) ⁸ систему можно было найти только в цивилизациях с неоспоримо мощным индоевропейским компонентом, таких как Персия, или в цивилизациях, таких как [лидийцы](#)⁹, которые только что подверглись оккупации и сковывающему влиянию индоевропейцев. Египет не является исключением: Если Геродот, *Тимей* или Диодор указывают на тройственность, нет причин не верить им; но также нет причин недооценивать тот факт, что они говорят об упадочном Египте, который после вторжения частично индоевропейских "народов моря" подвергся завоеванию, управлению и прозелитизму Ахеменидов; И не факт, что в египетских документах, предшествовавших этим суровым испытаниям, нет ничего, что указывало бы на существование трехсторонней организации или [идеологии](#)¹⁰. Таким образом, если ограничиться народами классической древности, то Рим, в той мере, в какой он демонстрирует следы трехчленной концепции мира и общества, не только вряд ли *априори* обязан им влиянию неиндоевропейских средиземноморцев, но, напротив, весьма вероятно, что он обязан ими непосредственно своему прошлому, своему индоевропейскому элементу.

Вероятно, тройственная идеология соответствует природе вещей, и, возможно, именно в этом кроется одна из причин бесспорного временного успеха индоевропейцев, что они лучше, чем другие, порой не менее богатые общества, осознавали это естественное разделение функций коллективной [жизни](#)¹¹; Несомненно, не случайно, что некоторые из великих успехов или великих усилий власти, даже в самой современной истории нашей Европы, основаны на ясных и простых возрождениях старого *архетипа*, как, например, у Mr. Мирча Элиаде: три ордена французской монархии (духовенство, дворянство, третье [сословие](#)¹²), три основных шестеренки советского государства (партия с полицией, Красная армия, рабочие и крестьяне), нацистского государства (*партия* с полицией, *Вермахт*, *Арбайтфронт*) составляли или составляют машины, эффективность которых не [вызывает сомнений](#)¹³.

Однако эта естественность не избавляет от необходимости исследовать в каждом случае, когда возникает такое разделение, те конкретные формы, которые оно принимает. Отцовство тоже соответствует природе вещей и во многих обществах привело к появлению статуса отцовской власти; "большая патриархальная семья" существует во многих странах; скажете ли вы, что *potestas* римского *патера*, римская система родства, поскольку они являются лишь частными случаями фактов, широко распространенных в мире, не заслуживают отдельного или сравнительного изучения? Напротив: в пределах рода они должны быть определены как вид, с тем чтобы расположить их по отношению к другим видам того же рода; и если в ходе этого исследования мы заметим, например, что номенклатура римской семьи, в том, что она говорит и в том, чего она не говорит, предлагает многочисленные, замечательные и систематические соответствия с номенклатурой индийской, греческой, армянской, славянской, германской и т. д. семьи, мы будем вправе говорить о единой семье,

мы будем вправе говорить об индоевропейском виде "большой *патриархальной* семьи" ¹⁴, и уже не типологически, а генетически, *на основе* ¹⁵ этого индоевропейского вида, определенного путем сравнения, мы должны будем интерпретировать его производное, римское *gens*.

То же самое относится и к трипартизму. Мы не утверждали здесь, что оно было монополией индоевропейцев. Мы просто указали на *особые*, иногда очень *особые* и *созвучные* формы или представления, которые *трипартизм* ¹⁶ принимал или порождал у различных древних индоевропейских народов. Первобытный Рим демонстрирует наблюдателю не простую, голую, абстрактную идею триединства; более того, вокруг этой идеи, прежде всего индоевропейских технических терминов, в которых она выражается непосредственно (тройной *фламиниум* ¹⁷; *Юпитер*, *Мауры*; *Квири* от **co-uir-i-no-*) и вообще всего политико-религиозного словаря, который М. Вендриес показал, что она тесно связана с индоиранской и что, следовательно, заставляет нас *априори* ожидать, что политико-религиозная структура древнейшего Рима, начиная с *regnum*, была в значительной степени индоевропейской. Большое количество теологических, легендарных и институциональных особенностей обогащают или уточняют идею троиственности, причем некоторые из них настолько необычны, что их совпадение с гомологичными индийскими или скандинавскими чертами не *случайно* ¹⁸. Например, у индоевропейцев первая функция является *двуетиной*, и эта *двуетиность* иногда отражается в неожиданных фигурах: история двух спасителей Рима, Одноглазого и Однорукого, Коклеса и *Скеуолы* ¹⁹, содержит ту же символику и те же отношения, что и история германских богов первой функции, Оддина, у которого только один глаз, и Тыра, который потерял правую руку в судебном *процессе* ²⁰; Мы все еще ждем, что об этом диптихе, который имеет корреспондентов в Ирландии и *Инди* ²¹, будет сообщено где-нибудь еще, кроме индоевропейцев, в Мексике, Полинезии или Дагомее, в любом из мест, где троиственность функций была выражена более или менее четко. Точно так же, похоже, нигде за пределами индоевропейского мира мы не *встречаем* ²² точного мифа о *формировании* трехстороннего общества, о котором говорят истории о конфликтах Эзира и Ванира, Ромула и сабинянок, Индры и Асвина. Точно так же между ведийским понятием *Viśve Devāḥ* и римским понятием *Quirites* ²³, между подразделением каждой из трех групп функциональных ведийских богов (33 - это либо $3 \times 10 + 3$, либо 3×11) и разделением на курии *Рамнов*, *Лукерьев* и функционально охарактеризованных *Титиенсов* (принимая во внимание обстоятельства, при которых по $3 \times 10 + 3$ или по 3×11 эта троичная и деарическая римская система производит формы с 33 *членами* ²⁴), мы находим точные соответствия, которые, конечно, не навязаны "природой вещей". Это и оправдание, и предмет сравнительных усилий, ограниченных индоевропейским миром. Это, конечно, не исключает необходимости или возможности общего сравнительного изучения трехчастности во всем мире. Возможно, оно - наряду со многими другими аналогичными *генетическими* исследованиями, которые будут проводиться в самых разных частях света, - является необходимым условием.

Второй группе цензоров ответить не так просто: как можно заставить видеть того, кто не видит и часто не хочет видеть? Можно, конечно, повторить, например, для "тайны" Квирина, что аналогия между скандинавской и индийской триадами и фонетическое объяснение умбрийского аналога *Квирина Бенвениста* ²⁵, которое только что дал М., - это значительные "факты", которые не были доступны ни две тысячи лет назад, ни десять лет назад. Можно также предположить, что изучение *офисов flamen quirinalis* едва ли было предпринято объективно, но всегда на основе *рупомез* ²⁶; в более общем плане, что в течение последних двух тысяч лет в том, что касается происхождения Рима, наука живет концепциями, которые согласуются между собой, и которые имеют недостаток в том, что они не принимают во

внимание тот факт, что Рим был основан индоевропейцами, которые уже имели [прошлые27](#) ; В этих условиях неудивительно, что на протяжении двух тысяч лет, несмотря на две тысячи лет тщательного наблюдения, а возможно, и благодаря этим двум тысячам лет и двум-трем ортодоксиям, которые столь длительное изучение не преминуло поставить между данными и последними наблюдателями, некоторые архаичные пережитки, сам смысл некоторых фактов ускользнули от внимания. Все это не кажется очень эффективным.

Это самый деликатный момент в данном споре, но как его избежать? Примечательно, что, будучи вынужденным существенно изменить принятые мнения относительно истоков и структуры зороастрийской теологии или ведийской мифологии, а также царской легенды о Риме, компаративист встретил очень разный прием в этих различных областях. Очень быстро многие востоковеды согласились принять во внимание новые [интерпретации28](#) ; в частности, в отношении зороастрийских архангелов несколько крупных иранистов сразу же встали на [его сторону29](#) , и никто из остальных, даже те, кому он противоречил самым непосредственным образом, не посчитал это недостатком: они критиковали ее, включали в свои системы лишь частично или противопоставляли ей аргументы того же порядка, что и те, которые ее поддерживают, и которые, следовательно, допускают и обещают полезную полемику. У этой счастливой [ситуации причин30](#) есть несколько . Ориентализм молод, даже очень близок к своим истокам, и поэтому у него есть память и гордость за недавние "ревизии", которые иногда имели масштабы метаморфоз. Она также привыкла жить в ожидании, в надежде, в уважении к "новому факту". Сто лет назад латинисты и эллинисты сопротивлялись понятию индоевропейского языка, но не индианисты; фактически индоевропейская сравнительная лингвистика родилась из индианизма.

Реакция латинистов, археологов, историков и филологов часто была очень [разной31](#). В то время как усилия, предпринятые за последние десять лет, встретили энергичную, смелую и преданную поддержку со стороны многих, другие отреагировали резко. Здесь не будет сказано ничего, что могло бы усугубить и без того сложную ситуацию. Можно лишь опасаться, что эти ученые, по причинам, связанным с историей их исследований и современными условиями их работы, не обладают той же гибкостью и свободой перед лицом новизны в целом и, в частности, перед лицом расширения использования сравнительных процедур, что и востоковеды всех мастей.

На протяжении многих веков в этих областях прогресс - и часто огромный - зарождался и достигался только путем совершенствования и улучшения существующих методов. Идет ли речь об установлении текста, открытии погребенного памятника, изучении языка, мышления или искусства автора - ученые нашего времени делают все лучше, они не делают ничего принципиально отличного от своих предшественников. Развитие археологии и всех зависящих от нее дисциплин значительно изменило то, что мы можем назвать распределением гуманитарной тематики, но не добавило к ней никакой действительно новой или непредвиденной области. Только сравнительной лингвистике, не без некоторых трудностей, удалось в прошлом веке добиться признания радикально новых взглядов и методов; и все же для многих латинистов и эллинистов она - как инородное [тело32](#) в их знаниях, гость, которого они принимают, даже почитают, но которым почти не пользуются и не хотят, чтобы он распространялся. Это, несомненно, одна из первых причин сопротивления, с которым сталкиваются демонстрации слишком аберрантного типа.

Кроме того, есть и менее разумная, но очень важная причина. С незапамятных времен латынь и порядок знаний, предполагающий использование латыни, а также, начиная с эпохи Возрождения, греческий и его приложения, были в двойном почете: сами по себе, как объекты изучения, а также как вспомогательные дисциплины, долгое время необходимые

для любого глубокого исследования и, даже сегодня, для многих. Мысль о том, что эта ситуация может быть частично обращена вспять, что Рим, латинская мысль, Тит Ливий и Вергилий могут получить существенное просвещение от других филологий - скажем иначе: от других гуманизмов, - конечно, кажется здравым умом [опасной33](#) для авторитета классических исследований, и без того находящегося под серьезной угрозой; прежде всего, она кажется пагубной для великой и мистической идеи Рима, вечной миссии Рима, которую поколения благочестиво передают друг другу в академиях и на факультетах. В некоторых гуманистических кругах возникло возмущение, когда антропологи стали объяснять некоторые "классические" факты по аналогии с фактами, недавно зафиксированными среди диких народов. Но, несмотря на видимость, это было ничтожное святотатство, в любом случае ограниченное несколькими *минорами* из сокровищницы древности, и люди отнеслись к этому спокойно. То же самое нельзя сказать о сравнительной группировке, одновременно более ограниченной и более амбициозной, в которой мыслители вроде Зороастра, великие и прекрасные тексты вроде ведических гимнов, плотные и многолюдные филологии вроде скандинавской призваны придать новый смысл известным страницам, прославленным политическим и моральным *образцам* Рима, самой структуре зарождающегося города и его основным религиозным представлениям. Для большинства оппонентов, конечно, нет необходимости приводить в качестве аргумента что-то столь мелочное, как нежелание заниматься долгими и многократными латеральными исследованиями; причина более чистая: это навязчивая распущенность, это своего рода дебилизация, которую аристократия Республики букв предвидит и отвергает.

Если хладнокровно рассмотреть опасности и возможности классического гуманизма, то кажется, что он не ослабнет, если откажется, как в этом, так и в других вопросах, от первенства и изоляции, которые больше не имеют ни смысла, ни будущего, и согласится войти в совет гуманитарных исследований, *par inter pares*, признавая свою незаменимость и зная, что он неполноценен. История и исследование мысли во всех ее формах - интуиции, систематизации, выражения, эволюции, разрушения - больше не могут ограничиваться рамками, которые, как казалось ^{XVI} веку, он щедро очерчивал, но узость и искусственность которых очевидны сегодня. Возможно, придет время, когда смелые образовательные методики и хорошо продуманные учебники позволят элитной школьной молодежи в достаточной мере изучать латынь, греческий, санскрит, иврит, арабский и китайский, чтобы если не доминировать, то хотя бы использовать в своем общем образовании эти шесть величайших памятников, воздвигнутых древним *человечеством*³⁴. Между тем, сегодня в высшем образовании, а тем более в научных исследованиях, почему мы не желаем придать силу так называемым "классическим" исследованиям, признавая, что они равны и в то же время вспомогательны и зависимы от других исследований, которые, чтобы заслужить тот же эпитет, не имеют в наших странах лишь несколько веков практики, но уже не являются величайшими мастерами? Пусть этот союз не будет заключен слишком [поздно](#)³⁵ !

К сожалению, есть и другое: самая благородная преданность имеет свою темную сторону. Престижное прошлое классического гуманизма завещало его нынешним представителям корпоративные уставы, властные традиции касты или капеллы, а также кодекс, юриспруденцию, которую заинтересованные стороны воспринимают совершенно серьезно. У этой ритуальности есть как преимущества, так и недостатки. Принято, например, что можно рискнуть (и филологи в этом не виноваты) на любую тему безумную диссертацию, лишь бы были соблюдены традиционные формы, упомянута вся библиография, использованы все литературные, эпиграфические и археологические документы: Это то, что

называется "обновлением темы"; кажется, что большая снисходительность, своего рода вкусовой скептицизм в отношении использования материала, сочетается с не менее большой восприимчивостью к ортодоксальности, к качеству самого материала. С другой стороны, если книга предлагает хорошо построенный тезис, основанный на главном, но более или менее намеренно пренебрегает "более ранней литературой", или если в переводе незначительного текста допущена ошибка, ученое собрание, в зависимости от обстоятельств и настроения своих сановников, немедленно спрячет лицо или устроит шумиху, и в любом случае откажется слушать такого явно профанирующего новатора. Легко представить, на какую аудиторию может рассчитывать в таких условиях ученый-компаративист: вынужденный работать с двадцатью языками и прокладывать себе путь через обслуживаемые ими филологии, как он может быть столь же полным, столь же ловким и столь же информированным о последних причудах каждого языка, как ученые, посвящающие все свое время только этому языку? Даже на латыни он будет неправильно понимать вещи; он не процитирует нужное издание, не выберет лучший вариант или не сошлется на выдающуюся дискуссию. Его не будут слушать: нечувствительный к тому, что он привносит нового и плодотворного, Эколь применит к нему предварительную *nota*, которая из века в век исключает из хорошей компании тех, кто плохо знает то, что *сначала* нужно знать хорошо. Неважно, какие формы принимает оппозиция, что одновременно объяснимо и прискорбно. Они варьируются от наивной карикатуры до добросовестного, болезненного отказа от исследования. Когда-нибудь, когда они перестанут представлять лишь анекдотический интерес, будет забавно опубликовать небольшую "Белую книгу", посвященную этой ранней борьбе. Ее элементы можно будет завещать [молодым](#)³⁶.

Чтобы не уходить от текущего момента, возможно, стоит смело сказать, что подобные исследования, не нанося ущерба величию Рима и престижу римских исследований, наоборот, служат им, показывая истинное величие и оригинальное отличие цивилизации, сформировавшейся на берегах Тибра. Разве она не возникла из ничего? Разве не она создала все? Какой странный позор! Медленно, неуклонно продвигаться к равенству, углублять и реализовывать понятие "гражданин" на основе иерархического социального [государства](#)³⁷, из которого Индия, в то же время, путем противоположной эволюции, знала только, как вывести безнадежную раздробленность, клеточный дом своих каст; при *rex*, при трех призрачных *flamines maiores*, уважаемых и тщетных свидетелях индоевропейского наследия, развить систему гражданских, военных и религиозных *почестей* с новым типом мышления и поведения, который дал Риму законную империю Средиземноморья, смягчить в красивую, милую и поучительную национальную историю причудливые, варварские фантазии предков; например, предложить будущим поколениям почти правдоподобных Горация Коклеса и Муция Скеуолу, в любом случае братских и жалких, основанных на представлениях, сохранившихся в одноглазом и одноруком боге того, что в духовном плане называется скандинавским "судом чудес", Все это и многие другие новшества и трансформации того же стиля и масштаба обеспечивают этому народу в галерее интеллектуальных достижений человека то же привилегированное место, которое он занимал в политической эволюции мира.

С точки зрения воспитания - а это было и будет одной из тех забот, которыми вправе гордиться мастера классического образования, - легко понять, что приобретет педагогика; трудно понять, что она потеряет от нового света, пролитого на римские истоки. *Образцы* всегда будут *образцами*, эффективными благодаря их благородству и красоте, а не правдивости: но многие ли школьники на протяжении двух тысяч лет верили, что противник Куриация, герои и героини войны с Порсенной совершили то, о чем сам Тит Ливий рассказывает лишь с видимым смущением? С другой стороны, как обогащает юные умы

возможность прикоснуться к таинственным механизмам, с помощью которых из той же доисторической идеологии Зороастра смог сформировать абстрактную и философскую теологию, Скандинавия - божественные легенды, зачастую чудовищные, а Рим - историю своего происхождения! Результат этой алхимии не потеряет ни вкуса, ни силы, но то, что мы открываем, то, что мы можем показать молодым гуманистам о самом процессе алхимии, содержит ценные уроки о другом: о вековой работе, которой человеческий разум подвергает свои традиции, о генезисе и старении балансов, которых он [достигает](#)³⁸.

Что касается самой сравнительной работы, то нужно ли говорить, какие огромные услуги она надеется оказать "отдельным классическим филологиям", если они захотят обратить внимание на проблемы, которые она ставит? Произойдет то, что произошло в лингвистике с третьего поколения: индоевропейская сравнительная грамматика продвинулась прежде всего через "сравнительную грамматику санскрита", через "сравнительную грамматику греческого", через "сравнительную грамматику латыни" и т. д., т. е. через сравнительные исследования, сосредоточенные, или приуроченные, к каждому из языков семьи и проводимые лингвистами-индианистами, эллинистами, латинистами и т. д., которые были обучены новым методам. Точно так же, когда мастера римской филологии и истории также откроют для себя эти методы и смогут применять их на практике, они возьмутся за вопросы, которые [сегодня](#)³⁹ рассматривает только "чистый компаративист". Они будут продвигаться вперед с уверенностью и успехом, которые вскоре сделают это эссе устаревшим. Но нет более приятной награды для первопроходцев, чем быть поддержанными и превзойденными.

Когда я перечитывал свою старую речь перед тем, как переписать ее, у меня иногда возникало впечатление, что эти вежливые упреки были прикрытием моего разочарования и нетерпения того времени, когда я был еще в расцвете сил. При написании трех противоречий, которые теперь будут предшествовать этой работе, при исправлении стольких изменений, нанесенных предмету, моим предложениям, самой истории исследования, возможно, я также находился на грани раздражения. Если это так, то я прошу прощения у моих читателей и оппонентов и приглашаю их поразмышлять над двумя страницами великого философа, которого теперь редко цитируют, несомненно, потому, что он смело связал свой подход с началом релятивистской революции, и это *panta rhei*.

Даже в математике, - говорит Эмиль Мейерсон (*Du cheminement de la pensée*, 1931, II, pp. 544-546, §§ 339-342), - иногда нужно быть Галуа или Лапласом, чтобы сразу поддаться демонстрации, быть захваченным и убежденным в "очевидном". Тем более это касается всего остального:

То, что то же самое применимо и за пределами математики, мы, как нам кажется, установили ранее, и мы просим разрешения воспроизвести здесь этот отрывок: "Где есть явление, там есть и изменение. Как же тогда может существовать тождество между предшествующим и последующим? Я пустил луч света через отверстие в ставне, и этот луч образовал белое пятно на противоположной стене. Я вставляю призму и вижу спектр. Вы с большим мастерством показываете мне, что белый свет, преломленный призмой, создает разноцветный спектр. Я готов поверить вам, но при условии, что вы не будете пытаться убедить меня в том, что существует тождество и что белый свет плюс преломленная призма равны спектру. Я никогда не поверю в это, так же как не поверю в то, что при окислении ртути ничего не происходит. Я прекрасно знаю, что тождества нет, что что-то произошло, иначе вам не пришлось бы утруждать себя объяснениями" (*Relativistic Deduction*, p. 321). Итак, и

здесь необходимость демонстрации ясно доказывает, что тождество не *могло* существовать ранее...

340. Демонстрация не заставляет соглашаться

Отсюда следует, что, вопреки мнению, которое иногда прямо высказывается, но чаще молчаливо принимается, не может быть демонстрации, которая бы абсолютно принуждала к согласию: человек, которого мы хотим убедить, должен согласиться совершить с нами скачок, составляющий существенную часть рассуждения, то есть он должен согласиться с нами в отношении того, что мы хотим отбросить.

341. Внешнее слово и внутреннее слово

Аристотель говорил: "Не больше, чем сам силлогизм, демонстрация обращается не к внешнему рассуждению, а к рассуждению, которое находится в душе". А Г. Пуанкаре писал примерно в том же духе: "Из противоречия всегда можно выйти с помощью подталкивания, то есть с помощью различения". Таким образом, логическая демонстрация, будучи процессом разоблачения, всего лишь предоставляет аргументы, на которых можно основывать убеждение. Демонстрация должна служить, прежде всего, для того, чтобы убедить себя, убедиться, что, продвигаясь в своем мышлении, мы не сбились с пути. Ее успех у других людей бесконечно более удачен.

И вот, пожалуй, самое полезное для нашей жизни в качестве вечных школьников:

342. Добрая воля и добрая воля

Этим объясняется известная роль, которую играет в дискуссиях добрая воля оппонента, которую мы слишком часто, увы, склонны называть доброй волей, когда речь идет о мнениях, которыми мы дорожим. Заимствуя форму известного юридического изречения: *volenti non fit injuria*, мы могли бы сказать: *nolenti non fit demonstratio*. Однако в математике, где процесс необходимого разделения между тождественным, подлежащим сохранению, и отличным, подлежащим отклонению, как мы видели, регулируется точными правилами, можно сказать, что, как только нужная демонстрация найдена и изложена подходящим образом (то есть без слишком больших скачков), человек среднего ума, если он действительно понял сферу действия этих правил, должен быть в состоянии убедить себя, что дедукция действительна. А поскольку мы имеем дело с абстрактными мыслями, в которых интерес, как правило, не может играть никакой роли, мы будем вправе, если собеседник окажется немногословным, уличить его в силе ума. Но во нематематических вопросах добрая воля будет играть гораздо более важную роль, а поскольку материальные или духовные интересы могут иметь очень сильное влияние, никто из нас не должен удивляться тому, что другие отказываются согласиться с рассуждениями, которые кажутся нам самыми элементарными и самыми строгими. Убедить себя в этом не всегда так просто: достаточно вспомнить, с каким трудом мы постигали математические выкладки, которые сейчас кажутся нам почти по-детски простыми. Что касается других, то мы можем лишь предоставить элементы, которые позволят нашему собеседнику убедить себя, если он того пожелает.

Ведь никакими собственными усилиями - и мы должны смириться с этим фактом - мы не можем по-настоящему донести до него, проникнуть в него нетронутым содержанием нашей мысли, какой бы простой она нам ни казалась. Это происходит потому, что мы всегда должны проходить через язык, который искажает, замораживает ее, пытаюсь соответствовать требованиям логики.

Я не могу процитировать все, поэтому перейду к одному из выводов (с. 548, § 344):

Настоящий урок, который преподносит нам изучение развития мысли, - это абсолютная терпимость и уважение к чужим мыслям.

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ludus scientiae

Жорж Дюмезиль часто подчеркивал совершенный и предварительный характер своих выводов. Один из его оппонентов использовал этот аргумент в жарких дебатах, состоявшихся при его избрании в Коллеж де Франс: "У месье Дюмезиля есть два вида мнений: те, от которых он вынужден отказаться, и те, за которые он цепляется, что приводит к бесконечным спорам". Сам Дюмезиль в своем предисловии к новому изданию "*Античного города*" Фюстеля де Куланжа противопоставляет два типа ученых: тех, кто любой ценой цепляется за свои идеи, и тех, кто постоянно корректирует их по ходу исследования. Фюстель принадлежал к первой категории, как он сказал о своем *magnit opus*: "Там все есть". Дюмезиль решительно отнес себя ко второй категории, определив свою работу как "длинную серию раскаяний". Эту мысль он подтвердил в заключении речи, произнесенной при вручении ему шпаги академика. Он рассказал, что в шестом классе почти не изучал латынь из-за противодействия директора школы. Этот инцидент имел два последствия. Первое - это то, что его латынь осталась неполноценной. А вот второе.

Второй эффект от риска, на который я пошел семьдесят два года назад в салоне господина Восгена, удивит вас меньше: он относится к области самой обычной психологии. По крайней мере, я приписываю ему очень сильное чувство, что вся моя интеллектуальная жизнь, вся моя учеба были игрой, и что в целом я был лишь неприкаянным и несколько удачливым игроком. Наш любимый Роже Кайуа в знаменитой книге, которая появилась в этих краях и которую никто не смог перепутать, разделил игры, все лудические занятия, на четыре класса: *alea*, игра случая; *agôn*, игра соревнования; *mimicry*, игра имитации, подражания; *helix*, игра возбуждения, головокружения, правильно вихря. Прекрасная простота этой картины всегда казалась мне достойной вызова, и я проводил дни, пытаюсь найти игру, которая не вписывалась бы в нее. Но каждый раз Кайуа со всей строгостью доказывал мне, что это так. Однажды я предложил ему в качестве пятой категории - *studium*, исследование - поиск изобретений, способных решить старые проблемы. Он не стал оспаривать игровую природу исследования, но сказал, что это собрание игр из четырех категорий, а не новая категория: случай, соперничество с современниками или предшественниками, подражание мастерам, головокружительное удовольствие от нового решения - все это есть, сказал он, но без остатка, без чего-либо, что оправдывало бы открытие специальной рубрики. Ну да, изучение и развитие той или иной области знания - это игра *sui generis*: я не имею права говорить о науках вообще, точных или иных, даже о гуманитарных науках; я придерживаюсь своей собственной маленькой области, моего сравнительного исследования индоевропейских идеологий. Правда, это *исследование* прежде всего игровое, в том смысле, что в нем есть место четырем каноническим формам игры, согласно Кайуа: случайность текста, встреченного в нужный момент, соперничество и даже полемика, подражание или вдохновение, а также головокружение, опьянение от внезапно появляющихся решений. Но есть еще кое-что, две другие вещи, которые делают эту игру самостоятельной, две взаимозависимые характеристики.

Прежде всего, это игра, в которой вы, конечно, можете проиграть, если будете упорствовать в глупости, но не можете выиграть. Вернее, если вы выиграете, то есть если вам удастся предложить правдоподобное решение важной уже существующей проблемы, вы не получите свой выигрыш; что бы вы ни сделали, это сразу же войдет в игру, которую вы измените и усложните: Либо решение явно неполное, либо это лишь частный случай чего-то, что мы чувствуем, но не представляем, либо оно влечет за собой последствия, которые рано или поздно изменят данные, на которых оно было основано.

Вторая особенность *studium, ludus scientiae*, заключается в том, что она разыгрывается как внутри человека, в одном поколении, так и за его пределами, в разных поколениях. Когда речь идет о законном, здоровом ордене исследователей, обычно можно сказать, что он был учрежден таким-то и таким-то человеком; он не заканчивается ни одним человеком, по той простой причине, что он не заканчивается. Возьмите имена, выгравированные на моем клинке, имена наших отцов-основателей: ни одна страница Франца Боппа не сохранилась как таковая, мифология Макса Мюллера устарела, Мишель Бреаль ввел и преподавал сравнительную грамматику в Коллеж де Франс, не признавая того, что является *альфой*, если не *омегой*, лингвистов, которые последовали за ним, - принципа постоянства фонетических законов. И все же они жили в доказательствах и энтузиазме успеха, и без них ничего бы не существовало. Теперь, когда я пришел к тому, чтобы довериться, после моих книг последних десяти или пятнадцати лет, которые исправляют и дополняют предыдущие, я уверен, что решил большинство своих проблем правильно. У меня есть сильные, решительные ответы на принципиальные возражения, которые мне предъявляют. Мне хочется сказать Господу: "*nunc dimittis servum tuum*, раз уж ты позволил мне увидеть мою малую часть истины". И в то же время я *знаю*, потому что это закон без исключений, я *знаю*, что эта работа через пятьдесят, может быть, через двадцать, через десять лет будет представлять не более чем исторический интерес, что она будет, в худшем случае, разрушена, в лучшем - на что я надеюсь - подрезана, перекроена, преобразована. Преобразован в соответствии с какой моделью? Если бы я мог угадать, я бы сам начал этот процесс. Но нет: либо механизм, которым я являюсь, устал и засорился, либо внешние элементы чистки или метаморфозы отсутствуют. Так и живу с этими двумя уверенностями, которые противоречили бы друг другу, только если бы мы игнорировали повелителя всех нас, время: я прав, и я буду неправ.

Это не трагедия, будьте уверены. Напротив, я живу очень приятной жизнью, что доказывает, что эта пятая разновидность игры - действительно игра. Я просто хотел бы прожить еще полвека в качестве зрителя, чтобы увидеть, с помощью каких инструментов почтительные или ироничные кадеты будут решать мою судьбу. Но, мой дорогой Вечный, способна ли фабрика бессмертия, которой вы управляете, обеспечить продление, пусть и короткое, до четырех раз по двадцать лет?

ИСТОЧНИК ТЕКСТОВ

Среди текстов, вошедших в сборник "*Мифы и боги индоевропейцев*",

Введение было опубликовано в серии *Leçons inaugurales*, Collège de France, 1950;

Глава I взята из предисловия к книге "*Mythe et Épopée I*", Gallimard, 1968, pp. 9-26;

Три главы, составляющие вторую часть, были опубликованы в 1958 году с предисловием и библиографией, которые сюда не включены, под названием *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, изданным Latomus, Brussels, 1958;

Глава V взята из *Idées romaines*, Gallimard, 1969, pp. 193-335;

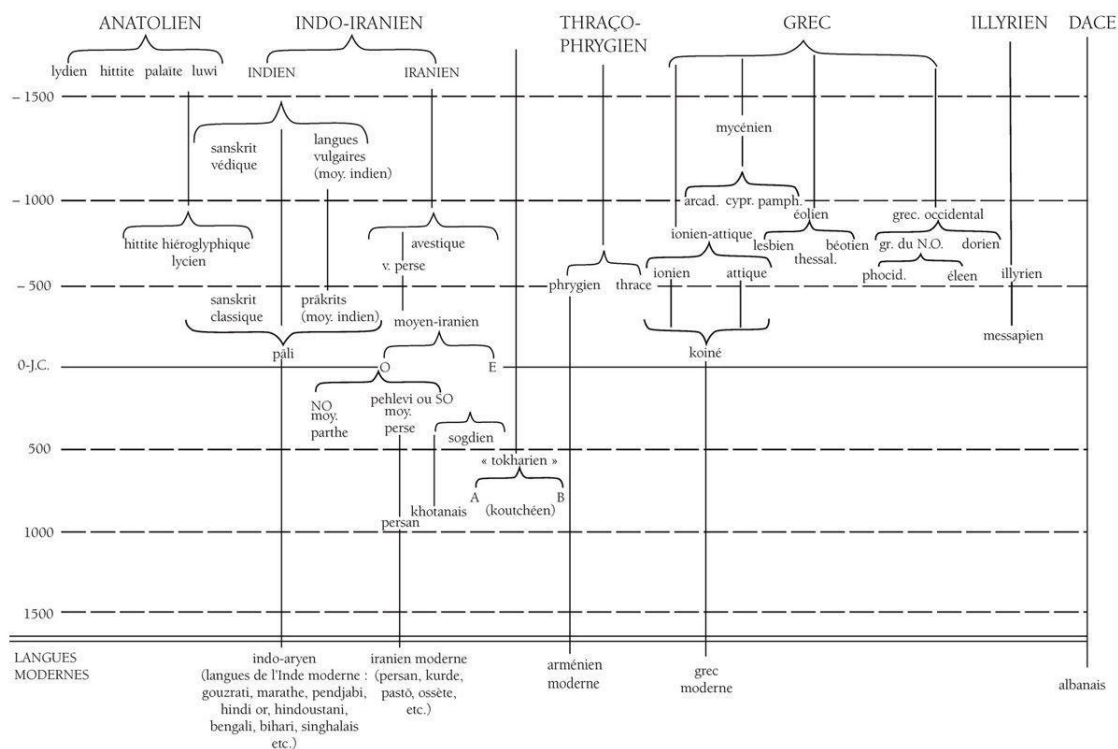
Глава VI взята из книги *"Mariages indo-européens"*, Payot, 1979, pp. 77-82;

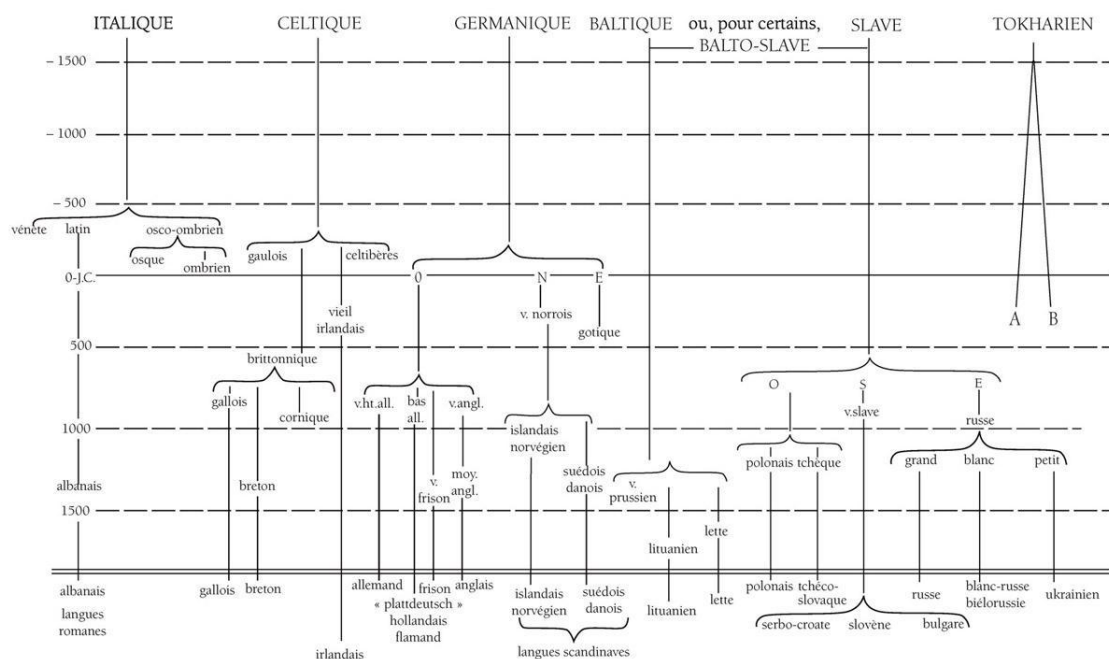
Глава VII взята из книги *"Локу"*, Flammarion, 1986, p. 61-91.

Глава VIII, первоначально опубликованная в 1949 году, была воспроизведена в книге *L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux*, Gallimard, 1985, pp. 319-335;

Вывод взят из *"Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss"*, Gallimard, 1979, pp. 95-99.

ТАБЛИЦА ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКОВ





ТАБЛИЦА

Предисловие

Примечание по транскрипции

Сокращения

Локи

Примечание к третьему изданию

Введение - Проблема Локи

Глава первая - Локи. - Документы.

Глава II - Контркритика

A. Реабилитация Снорри

B. Злоупотребления "наукой рассказывания историй"

C. Различные обсуждения

D. Loki

Глава III - Сырдон

A. Le Narte Syrdon

B. Документы

Глава IV - Сравнения

A. Смерть Бальдра и смерть Сослана-Сосрыко

B. Локи и Бальдр, Сырдон и Сослан

С. Заимствование ?

Д. Социальное государство и мифология

Е. Психологические элементы типа Локи-Сирдон

Г. Натуралистические элементы: Локи, ветер, огонь

Глава V - Бальдр, Локи, Хёдр и Махабхарата

А. Второстепенные боги индоевропейцев

В. Индоиранская эсхатология и "Махабхарата"

С. Дхртараṣṭра и Видура

Д. Рагнарёк

Е. Рагнарёк и Махабхарата

Судьбы и несчастья воина

Мифические аспекты функции индоевропейского воина

Введение

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ - ЖЕСТ ТУЛЛУСА ХОСТИЛИЯ И МИФЫ ОБ ИНДРЕ

I - Миф и эпос

II - "Гораций" и "Аптия"

III - Меттий Фуфтий и Намуций

IV - Взаимосвязь между функцией воина и двумя другими функциями

V - Индоевропейское наследие

ЧАСТЬ ВТОРАЯ - ТРИ ГРЕХА ВОИНА

I - Одиночество и свобода

II - Индра-грешник

III - Три греха Индры и его потери в Марка-хараке (Mārkaṇḍeya-Purāṇa)

IV - Три греха Сисупала, Звездочета, Геракла

V - Последние Тарквины, отец и сын

VI - Три греха Сослана и Гвинна

VII - Фатальность функции воина

VIII - Другие истории

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ - БОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРСОНАЛ ФУНКЦИИ ВОИНА

I - Божественный персонал функции воина в Р̥гведе и Авесте

II - Военные в Риме и Скандинавии

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ - АСПЕКТЫ ФУНКЦИИ ВОИНА

I - Моменты героической карьеры

II - Vrtrahán, Vərəθraǵna, Vahagn

III - Воины и животные формы

IV - Сценарии и аксессуары

V - Знаки на герое

Мифы и боги индоевропейцев

Презентация

Введение - Вступительный урок

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ - ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА

Глава 1 - В поисках индоевропейской "идеологии"

ЧАСТЬ ВТОРАЯ - ТРЕХСТОРОННЯЯ ИДЕОЛОГИЯ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

Глава II - Три социальные и космические функции

Глава III - Трехсторонние теологии

Глава IV - Различные функции в теологии, мифологии и эпосе

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ - СОЗДАНИЕ ИСТОРИИ

Глава V - Архангелы Зороастра и римские короли Цицерона

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ - РАССУЖДЕНИЯ О МЕТОДЕ

Глава VI - Замечания по поводу трифункциональной интерпретации индоевропейских браков

Глава VII - Реабилитация Снорри

ЧАСТЬ ПЯТАЯ - ТИАЗА ПОДХАЛИМОВ

Глава VIII - Pro domo revisited

В заключение - Ludus scientiae

Источник текстов

Таблица индоевропейских языков



Flammarion

Примечания

1. См. *La Langue des Oubykhs*, Paris, Champion, 1931.

2. Париж, Масперо.
3. Париж, Плон, 1964-1971.
4. Париж, Gallimard, 1973.
5. *Faut-il brûler Dumézil*, Flammarion, 1992.
6. Париж, Галлимар, 1966.
7. *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I.
8. *Légendes sur les Nartes*, Paris, Honoré Champion, 1930; *Le Livre des héros, légendes sur les Nartes*, Paris, Gallimard, 1965.
9. Bernard Sergent, *Athéna et la grande déesse indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, *passim* и pp. 335-336.

Примечания

1. Р. 126, п. 1: "[У Локи] в нартских легендах есть совершенно точная параллель: Сырдон, насмешливый советчик, спутник и бич нартов, которые, разозлившись, в конце концов убивают его".
2. Главу V см. ниже, [с. 149-150](#).

Примечания

1. Обсуждение документальной ценности "Эдды" Снорри см. ниже, [с. 87-109](#).
2. Цитирую: эддические поэмы, согласно критическому изданию Б. Сиймонса, в первом томе B. Sijmons и H. Gering, *Die Lieder der Edda*, in the *Germanistische Handbibliothek*, VII, Halle, 1906; Эдда в прозе, согласно критическому изданию Финнура Йонссона, *Edda Snorra Sturlusonar*, Copenhagen, 1931, главы и страницы которого указаны здесь; *Gesta Danorum* Сакса Грамматика, согласно фолианту Ольрика и Редера, Copenhagen, 1931. Вопреки практике, развивающейся в публикациях, посвященных древнескандинавской религии, я не стал приплетать к этим текстам тысячу и одну филологическую дискуссию, которая не имела бы отношения к рассматриваемой проблеме. В частности, если ту или иную строку Эдды можно прочитать или истолковать несколькими способами, не меняя роли Локи в эпизоде, я просто выбирал то прочтение или толкование, которое казалось мне наиболее правдоподобным. В мифографии легко упускается из виду одно из золотых правил морали и риторики: *age quod agis*.
3. Восстановленный текст и шведский перевод в I. Lindquist, *Norröna lorkväden från 800-och 900-talen, del I: förslag till restituerad text jämte översättning* (1929), pp. 82-83; E. A. Kock, *Den norsk-isländska Skaldediktingen*, I, 1946, pp. 9-12. Длинное филологическое исследование текста В. Кийла, в ANF 74 (1959), с. 1-104.
4. О соответствующих ролях Локи и Хе'нира см. ниже, [с. 244-245](#).
5. См. ниже, [n°13, a](#)).
6. (*Brísings... girdipjófr*). См. ниже, [п^{\(o\)}9](#).

7. Свеик опт áсу лейкум.

8. *Hœ'nis vinr, Þórs rúni*; в ст. 4 *Hrafnáasar vinr* "друг Оддинна" относится скорее к *Hœ'nir*, см. ниже, [стр. 245](#) и [прим. 2](#).

9. Об этом стихотворении см. ниже, [с. 69](#) и [143-145](#).

10. Об этой поэме, которую, вероятно, следует отнести примерно к 1000 году, возможно, к середине предыдущего века, см. ниже [с. 128](#), а также *Tarpeia*, pp. 253-274.

11. *Hyndluljóð* - поэма, родственная эддическим поэмам, найденная в *Flateyjarbo'k* и являющаяся составной. Св. 29-44 представляют собой фрагмент поэмы, которая, согласно указанию Снорри, называется *Völuspá in Skamma*, "Краткая *Völuspá*"; возможно, ее следует датировать двенадцатым (или одиннадцатым?) веком.

12. *Fyrir Bergrisum ok Hrímpursum*.

13. *Pá grunaði hann, at maðr mundi vera*: различие "бог" - "человек", по отношению к "птице", незначительно.

14. E. A. Kock, *Den norsk-isländska Skaldediktningen*, pp. 76-79.

15. "Over de dateering der *Brymskviða*", in *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal en Letterkunde* 47 (1928), pp. 251-322; ср. P. Hallberg, "Om *Brymskviða*", *ANF* 69 (1954), p. 52.

16. Конец ^хвека?

17. Как обычное существительное, *andvari* означает "беспокойство, тревога"; было высказано предположение, что характер *Andvari* возник из причудливой интерпретации слова *andvaranautr* "драгоценный предмет, вызывающий ужас или горе", справедливо примененного к обсуждаемому кольцу: J. de Vries, *The Problem of Loki* (FFC 110), 1933, p. 42.

18. Возможная аллюзия на обвинения Бринхильдр в адрес Сигурдр.

19. Неизвестный персонаж; возможно, другое имя самого Андвари.

20. Эту сцену сравнивают с историей Фредегара, в которой готы должны выплатить франкам компенсацию, заключающуюся в насыпании золота до вершины головы франкского воина на коне, а франки, недовольные, требуют, чтобы гряда достигла наконечника копья: G. Schütte, in *Edda*, II (1917), pp. 249-250; J. de Vries, *The Problem of Loki*, p. 47 (который считает, что это просто "литературный мотив, который, следовательно, мог быть добавлен к древноревежской традиции нибелунгов в довольно поздний период"). Этот мотив также встречается в датском фольклоре о зарытых сокровищах, *Danske Folkeminder*, 42 (1930), p. 153: чтобы вычислить выкуп, заключенный король опускается на колени, и вокруг него складывают драгоценности, пока он полностью не исчезнет.

21. Волшебные туфли, которые позволяли ему перемещаться по воздуху и воде, см. ниже, [п^{\(о\)} 6](#).

22. Жена Þórr'a.

23. Поэма ¹¹века.

24. См. ниже, [п^{\(о\)} 8](#).

25. D. Zetterholm. "Studier i en Snorre-text", *Tors färd till Udgård (Nord-texter och Undersökningar* 17), 1949. Есть несколько хороших размышлений об этой истории в Folke Ström, *Loki* (1956), pp. 76-80, но с чрезмерными умозаключениями.

26. "Пламя, огонь": немецкий *die Lohe*.

27. "Мышление."

28. No. 1 b, p. 43 примечание 1.

29. См. последние работы: A. Ohlmarks, *Heimdalls Horn und Odins Auge* (1937), pp. 120-136; I. Lindquist, *Årsbok de la Soc. des Sc. de Lund*, 1937, pp. 78-86 (*exeges av kvädet Húsdrápa*); B. Pering, *Heimdall* (1941), pp. 210-221; F. Ström, *Loki*, pp. 131-135. Панее: R. C. Boer, "Untersuchungen über die Hildesage", in *ZDP* 40 (1908), pp. 12-19 и J. de Vries, *The Problem of Loki*, chap. VI.

30. Также известен в перифразе как "тот, кто ищет ожерелье Фрейи".

31. *I sela-kíkjum, Skáldsk*, 16, p. 99. Я не буду останавливаться на этом мифе, который рассказывает нам о Локи то, что мы знаем из других источников (что он вор и что он превращается в животное), и то, что можно прояснить только после предварительного изучения "Хеймдалля" (поединок между Локи и Хеймдаллем).

32. I (Christiania, 1860), pp. 275-283.

33. *Ekki mikill vexti*.

34. Я не буду приводить здесь текст *Völuspá*, который требует длительного обсуждения. Его можно найти [на с. 128](#).

35. "Aber ihm haftete die Eigenschaft an, dass keiner seiner Urteilssprüche Bestand hatte" (J. de Vries).

36. Ср. *Grimnismál*, st. 12.

37. Ср. *кеннингары*, которые *Skáldskaparmál*, 5, дает для Хёдра: слепой Асе, убийца Бальдра, тот, чья стрела - стебель омелы, враг Вали.

38. Это начало эддической поэмы *Baldrs draumar*, "Сны Бальдра".

39. Его мать, жена Оджина.

40. Резиденция Фригг.

41. *Гриддастадр*; месть не могла быть взыскана во время Þing и во время собраний.

42. Богиня мира мертвых; следовательно, и самого этого мира.

43. Этот рассказ, по-видимому, пересказывает строфы из "*Húsdrápa*", в которых Ульфр Уггасон писал о похоронах Бальдра, фрагменты которых сохранил сам Снорри.

44. Воины, наделенные даром метаморфозы животных (медведь, волк, собака...).

45. Жена Бальдра.

46. Ср. *Skirnismál*, st. 21-22; о Драупнире см. выше, [п^{\(о\)}6](#). - В *Vafþrúðnismál*, st. 54-55, упоминаются таинственные слова, которые Оддин сказал на ухо своему сыну "перед тем, как тот отправился на костер".
47. Аллитеративная формула: *níðr ok norðr*.
48. Красивое выражение: *at Baldr væri grátinn ór helju* "ut B. ploraretur ex inferis".
49. Гыгр.
50. За этим сразу же следует рассказ о пленении и пытках Локи: внизу, [п^{\(о\)}11 а](#).
- 51...*hortataeque ne eum, quamvis infestissimo odio dignum, armis lacesseret, semideum, hunc esse testantes, arcano superum semine procreatum.*
52. *Ne ferro quidem sacram corporis ejus firmitatem cedere.*
53. *Adjecit tamen scire se gladium arctissimis obseratum claustris, quo fatum ei infligi possit.*
54. *Hunc a Miminga, silvarum satyro, possideri*; ср. *Mímir* в скандинавских текстах, см. ниже, [с. 246-247](#).
55. Ср. Локи и Андвари, выше, [п^{\(о\)}5](#).
56. См. Драупнир, выше, [п^{\(о\)}6](#).
57. *Quippe divinandi doctissimus erat industriaque praesagiorum excultus.*
58. *Victoria ad superos concessisset, ni Hotherus inclinata suorum acie celerius advolans, clavam praeciso manubrio inutilem reddidisset.* Ср. с Локи и пороком развития рукоятки молота Þórr, выше, [п^{\(о\)}6](#).
59. Ср. костер самого Бальдра в var. а.
60. *Nymphae... dicebant... in expedito victoriae gratiam fore, si inusitatae cujusdam suavitatis edulium, augendis Balderi viribus excogitatum, praeripere potuisset; nihil enim factu difficile futurum, dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio.*
61. *Obvii sibi Balderi latus hausit eumque prostravit.*
62. Под совершенно другим именем он - Вали, брат Бальдра и мститель, из нескольких скандинавских текстов. М. Бальдиери публикует исследование о нем в "Огаме".
63. *Fornaldar sögur*, II, pp. 363-371; А. Леруа Эндрюс изучил источники этой саги в *Modern Philology*, 10 (1912-1913), pp. 601-630. О Бальдре и Вали, pp. 55-56. Он сводит связь с легендой о Бальдре практически к нулю.
64. См. выше, [п^{\(о\)}1 а](#), конец.
65. Об этом слове см. [примечание 3 на с. 146](#).
66. О "духе Локасенны" см. ниже, [с. 143-145](#). Поэма, по-видимому, относится к ^{десятому}веку, возможно, к девятому; но некоторые критики относят ее к первой половине ^{одиннадцатого}века.
67. Предмет химисквиджа.

68. О "мире пива" см. Maurice Cahen, *Études sur le vocabulaire religieux en vieux-scandinave. La libation* (1921), p. 134.

69. *Rög vætr!* О точном значении *argr*, *ragr* см. ниже, с. 242.

J. Weissweiler, *Beitr. zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Konzepte*, 1. Germ. *arga-*, aisl. *ragr*. *IF* 41 (1923), pp. 16-29.

70. *Logi*; см. выше, *n^(o)6*, и *примечание 2*, с. 255.

71. Выше, *n^o11 а*.

72. Другое название змеи *Midgardr* (Земля), которая окружает Землю.

73. Об этой лодке см. ниже, вариант *b* и K. Krohn, *FUF* 12 (1912), pp. 154-155 (*Das Schiff Naglfar*) и 317-320 (*Zum Schiffe Naglfar*).

74. См. выше, *n^o9 а*, еще один поединок Хеймдалльр - Локи.

75. См. *примечание 1*, с. 49 и *примечание 1*, с. 155.

76. Это имя и последующие неизвестны; Синмара - жена великана Суртра, которого видели поджигающим мир во время *Рагнарёкра* (выше, *n^o12, а, b*).

77. *Ok hugða ek þat args aðal*; об обвинении в *эргу* (*argr*, *ragr*), которое несколько раз выдвигалось против Локи, см. *прим. 1*, с. 72 и с. 242.

78. См. выше, *n^o2 с*.

79. *Kviðugr*, прилагательное, образованное от *kviðr* (= gotic *qibus*) "нижняя часть живота".

80. *flagð*: гигантский монстр.

81. В отличие от *handbani* - тот, кто убивает руками; см. с. 132.

82. V. B. Pering, *Heimdall* (1941), pp. 280-281; это может быть аллюзией на шутовской сценарий, которым заканчивается история *Þjazi* (выше, *n^o1 а*).

83. Отмечено в следующих: Ольрик 1.

84. Отмечено в следующих: Ольрик 2.

85. Ольрик 1, с. 194. Языческий характер этой баллады таков, что во время ее сбора было запрещено под страхом наказания пересказывать ее.

86. *Risin og Lokki*, Olrik 1, p. 197; взято из сборника 1901 года; узнается мотив из сказки о Полифеме.

87. См. выше, Локи и Логи, *n^(o)8*.

88. Olrik 1, p. 197; эта история все еще рассказывалась в начале этого века, по свидетельству одного пастора.

89. См. выше, *n^o9 а*.

90. Аллюзия на неизвестную историю.

91. Конь Сигурдры - который здесь занял место Слейпнира: v. выше, *n^o2 а*, конец.

92. Olrik 1, p. 199. - На следующих страницах Ольрик приводит выражения, в которых *lokkin* (*lokkjin*) кажется эквивалентом норвежского *laakjan* ("злодей, дьявол"), слова, не имеющего ничего общего с *Lok(k)i*. Точно так же в Исландии следует отбросить многие омофоны Локи, означающие "огонь", "паук", "замок" и т. д.
93. Olrik 1, p. 205; на немецком языке в Rittershaus, *Neuisländische Volksmärchen*, n°109; Локи появляется только в одном из вариантов.
94. Ольрик 1, с. 203; взято из книги, изданной в 1828 году.
95. Ольрик 1, с. 205.
96. *Allir hlutir gráta Baldr ór helju, nema kol*, Olrik 1, p. 205; из книги 1828 года. См. выше, n°10 а, конец.
97. *Leingi geingr Loki ok Þór, léttir ei hríðum*: Olrik 1, p. 205; из книги 1830 г.
98. Olrik 2, p. 77 (*opt er loki á nálþraedinu*).
99. Olrik 1, p. 204; ср. у того же Торлациуса в его *Lexicum mythologique* (1828): *sulphureus sive vulcanicus*. В том же значении, *lokalykt*, Olrik 2, p. 82.
100. Ольрик 1, с. 204 (где ошибочно упоминается Сириус) и 2, с. 82 (исправление этой ошибки).
101. Ольрик 1, с. 203; 2, с. 82.
102. *Folklore*, 1898, p. 186; Olrik 1, p. 200; J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 46-49, который приводит вариант формулы, опубликованный позднее: "*Feyther, Son and Holy Ghoast / naale the divil to this poast; / throice I smoites with Holy Crok / with this mall Oi throice dew knock / one for God an'one for Wod an'one for Lok!*"
- Обычно считается, что "Бог" в последнем стихе занял место *Hœ'nir*: ср. выше, n°1 а, b; 5 а, b; 14 l (а).
103. Ольрик 1, с. 203; 2, с. 82.
104. Ольрик 2, с. 70-78.
105. *Lokke sår sin havre. - Lökkemand driver sin geder.*
106. *Деть - это Локе Леджеманд.*
107. Ольрик 2, с. 77.
108. Ольрик 2, с. 78.
109. О Финляндии см. [примечание 1, с. 126](#) и [с. 135-136](#).
110. Olrik 2, p. 78 (*Lokje dengjer bon'e sine*).
111. Ольрик 2, с. 78.
112. Olrik 2, p. 78, который отмечает, что это употребление гораздо более распространено, чем имя Локи.
113. Setälä, *FUF* 12 (1912), p. 251.

114. *Loke, ge mig en bentand för en guld tand!*

115. Olrik 2, p. 80, после Wille, *Optegnelser om Telemarken*. Ритуальный жест звучит так: "...skulde vrides tre pisker" (я перевожу дословно).

116. Ольрик 2, с. 81.

117. Н. Celander, *Lokes mytiska ursprung*, in the *Förhandlingar of the Upsal Linguistic Society* 1906-1909 (Upsal, 1911), pp. 18-26. Против: J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 236-238. Ср. в Исландии, [прим. 6, с. 81](#).

Примечания

1. В издании Ф. Йонссон включил "*Брагареджур*" в "*Скальдскапармал*".

2. Третий трактат (*Háttatal*), метрическое руководство, основанное на упражнениях в скальдической поэзии, не представляет такого же документального интереса.

3. Сегодня мы должны рассмотреть другие, но не менее разрушительные взгляды М. В. Бетке (M. W. Bætke, "Die Götterlehre der Snorra Edda", *Verhandl. d. sächs. Akad, Phil.-hist. Klasse*, 97, 3 (1950)).

4. Напротив, см. справедливые слова Яна де Вриса "о том забытом факте, что то, чем мы располагаем в древненорвежской литературе - хотя она сама по себе достаточно значительна - это лишь малая часть того, что когда-то существовало", *The Problem of Loki*, p. 36.

5. Ср. хорошие размышления Й. де Вриса, *The Problem of Loki*, p. 288 (после все еще чрезмерных уступок Могу): "Все же было бы неразумно полностью отвергать свидетельство Снорри. Это невозможно в тех случаях, когда он дает единственную информацию о мифе. Более того, он мог иметь доступ к гораздо лучшим и более богатым источникам старых преданий, чем это возможно для нас, живущих столько веков спустя. Его толкования, иногда выдающие узколобость средневековой образованности, в других случаях могут быть основаны на лучшем понимании языческих традиций, что можно объяснить тем, что он сам был исландцем и жил всего через пару столетий после крушения язычества. Нельзя забывать и о том, что слишком большой скептицизм неизбежно лишает нас значительной части материала, а значит, делает практически невозможной яркую картину языческих верований. Возможно, предпочтительнее вовлечь в наши исследования некоторое количество надуманных традиций, чтобы исключить потерю малейших полезных свидетельств. Поэтому я склонен поставить большую часть позднего материала на тот же уровень достоверности, что и самые почтенные традиции языческих времен. Во всяком случае, это может быть оправдано, когда мы хотим узнать характер божества, о котором рассказывают мифы, потому что даже более поздние литературные изобретения будут в целом следовать теми же путями, которые проложили языческие поэты".

6. Гл. XXI, с. 35-37; ср. гл. XIII, с. 32.

7. *Festskrift Feilberg* (1911), p. 543.

8. *Études de mythologie et de folklore germaniques*, 1928, pp. 19 ff.

9. См. ссылки и рецензии в J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II² (1957), pp. 23-24.

10. Я вкратце излагаю аргументацию, развитую в *Mumpa-Bary*, глава IX, *Le Borgne et le Manchot*, и усовершенствованную в *ME* III, pp. 268-281. Она была защищена от критики М. Р. И. Пейджем в *Esq.* 73 (*L'Oubli de l'homme...*, 1985, pp. 261-265). Германисты, желающие обсудить настоящую книгу, должны сначала обратиться к этим страницам.
11. О том, какое значение я придаю этим кратким обозначениям, см. *DSIE*², 1950, pp. 77-79.
12. Благодаря заимствованиям она получила определенное распространение (Аббруз, Валле д'Аоста; Украина; Латвия, Финляндия, Лапландия и т.д.). Axel Olrik, *Ragnarök* (см. прим. 244), pp. 248-251 ("Le Diable enchaîné grâce à une rose").
13. E. Mogk, *Novellistische Darstellung...*, p. 3-4 : "An einigen Beispielen, besonders and den Mythen vom Vanenkrieg und vom Ursprung des Dichtermethes will ich versuchen, die Auffassung zu widerlegen und zeigen, wie in Reykjaholt unter Snorris Leitung eine neue Dichtungsart entstanden ist, die man als mythologische Novelle bezeichnen kann."
14. *Skáldskaparmál*, гл. IV, стр. 82 (= *Bragarœdur*, гл. 3).
15. Или *Квасир*: см. выше [n°11 а](#).
16. Р. 27.
17. Р. 28.
18. Здесь я кратко излагаю *Юпитер Марс Квирина* I, гл. V, и пятое сочинение в сборнике "*Тарпея*": пожалуйста, обратитесь к демонстрациям, разработанным в этих двух книгах. См. конец следующего примечания.
19. В своей книге о *Хеймдалле* (1941) мы с удивлением видим, что М. Б. Перинг все еще следует этому псевдоисторическому роману и извлекает из него тяжелые последствия для своей диссертации, *Heimdall* (1941), p. 177: "*Die Streitaxtleute, die Indogermanen (?), machten sich zu Herren über die Megalithvölker... Wahrscheinlich sind es die Götter der Indogermanen, die den Kern der Göttergruppe bilden, die man æsir "Asen" nennt. К ним относятся такие гештальты, как Тур. Уль. Odin und Thor... Die Götter der Megalithvölker lebten als eine besondere Göttergruppe, die vanir "Wanen" fort. Aber auch diese wurden jetzt zu himmlischen Gottheiten, etc.*". Аналогично, E. A. Philippon, *Die Genealogie der Götter in germanischer Religion* (1953), p. 19: "*Der Unterschied zwischen Wanenreligion und Asenreligion ist fundamental: die Wanenreligion war die ältere, autochtone, entwickelt aus der Ackerbaukultur, die Asenreligion war die jüngere, der Ausdruck einer mannhaften, kriegerischen aber auch geistigeren Zeit. Die Kluft zwischen diesen Göttervorstellungen war dem Heidentum bewusst, wenn sie auch den römischen Berichtestattern entgang : die nordgermanische Saga vom Vanenkrieg bezeugt.*" Я несколько раз возвращался к общему структурному сравнению войны Эсира с Ваном и проторимско-сабинской войны Татия. Основными этапами были *NR* (1944), pp. 188-193; *Tarpeia* (1947), pp. 249-287; *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949), pp. 125-142 (с дополнением в *Du mythe au roman*², 1983, pp. 95-105); *ME* (1980), pp. 285-303.
20. V. *Юпитер Марс Квирина* I, с. 176; III (= *Рождение архангелов*), с. 159-170. Здесь мы увидим, что иудео-мусульманская традиция, несомненно, являющаяся продолжением иранского мифа, параллельного индийскому, гарантирует, что вмешательство "Пьянства" уже присутствовало в "общей индо-иранской" форме истории. Этот вопрос вновь поднимается в начале четвертого тома *Esquisses de mythologie* (*Esq.* 76-101). К тем германистам, которые хотели бы обсудить этот вопрос, я обращаюсь с той же просьбой, что и в примечании 2, с. 98.

21. В Индии любой опьяняющий напиток, кроме *сомы* (специфически индоиранский, без индоевропейских предшественников), считается "плохим".
22. См. мое исследование: "Un mythe relatif à la fermentation de la bière" (à propos du XX^e runo du Kalevala) в *Annuaire de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1936-1937, pp. 5-15.
23. Below, pp. 125-137; против Э. Могка, "Lokis Anteil am Baldrs Tode" (FFC, 57).
24. *Tarpeia*, pp. 253 ff; против E. Mogk, "Zur Gigantomachie der Völuspá" (FFC, 58).
25. Zur Bewertung der Snorra Edda..., p. 3: "Einst galt der mythologische Teil der Snorra Edda als eine lautere Quelle der altnordischen, ja sogar der altgermanischen Mythologie. Simrock lässt seine Deutsche Mythologie mit der eddischen Kosmogonie beginnen, und Noreen äussert einmal: "Die Mythologie, die wir in unserer Jugend gelehrt bekamen, ist im Wesentlichen Snorris mythologischer Katechismus." Wohl ist schon wiederholt diese grosse Bedeutung des Snorrischen Werkes angegriffen worden, aber vielfach herrscht noch die alte Auffassung. Hat man doch noch in jüngster Zeit die Snorra Edda als religionsgeschichtliche Quelle fast auf gleicher Stufe gestellt wie die Tacitussche Germania. Все, что находит Снорри, должно быть альтергейдским фольксглаубом, гейднско-германской мифологией. Если же их не удастся найти, то верлоренские гегангенские источники из Гейднишер Цейт будут иметь место...". В "Хеймдалле" (Лунд, 1941) Б. Перинг с самого начала искажил проблему, поскольку последовал совету Э. Могка. Разве не говорит он (с. 90): "Es ist gänzlich unmöglich, in einer wissenschaftlichen Darstellung mit der Snorra Edda als Primärquelle zu arbeiten. Как же человек может сейчас разграничить между собой изменения в "Снорра Эдде" с одной стороны, неостроумные рассуждения и свободное построение на основе "Новелл" с другой стороны? Die Snorra Edda als Primärquelle unseres Wissens über die Religion der Wikingerzeit verwerfen, is gleichbedeutend mit dem Ende eines Subjektivismus, der die Forschung auf diesem Gebiet lange genug belastet hat." Напротив, книга Б. Перинга, отличающаяся большим знанием и ясностью, доказывает, какому "субъективизму" мы подвергаем себя, стирая с лица земли то, что было известно в Одди и Рейкьяхольте в XII и XIII веках.
26. Этот факт присоединяется к другим, очень ценным, уже обнаруженным при другом применении сравнительного метода, при изучении выживших элементов скандинавского язычества в религиях саамов и финнов. В своем рассказе о походе Þórr'a против великана Гейррёдра (выше, п°3 а) Снорри говорит, что, чтобы выбраться из реки Вимур, Þórr прижался к рябине; "отсюда, - добавляет он, - происходит выражение, что *рябина - спасение Þórr'a*" (*því er þat orðtak haft, at reynir er björg Þórs*). Снорри - единственный, кто упоминает связь между Þórr и рябиной. Но Сеталя и Хольмберг указывают, что *Рауни* в финской мифологии - жена бога грома Укко и что ягоды рябины посвящены этой Рауни; а в лапландской мифологии *Раудна* - жена *Хорагаллеса* (скандинавского Þórr), которому также посвящена дикая рябина. Очевидно, что финское *Rauni* (и, с небольшим вариантом, лапландское *Raudna*) - это прекрасно сохранившееся заимствование доисторической формы (**rauni-*) древнескандинавского названия рябины, *reynir*. Так что Снорри говорит правду.

Примечания

1. См. обсуждение в J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 86-90; в частности, размышления на стр. 88, которые сами по себе являются опровержением чрезмерности фольклорных

объяснений. Здесь я ограничиваюсь обсуждением Ф. фон дер Лейен, пренебрегая эпигонами (Элизабет Росс и др.).

2. В последующих рассуждениях мы можем сравнить объяснение Э. Тоннелатом "Нибелунгов" с "Märchenkunde", с темами Беренсона и более яркого Ганса (Панцера): *La Chanson des Nibelungen*, 1926, pp. 309 ff: "Но тщетно искать в таких неустойчивых сказках, как народные, устойчивый каркас, законченный сюжет поэтического произведения..... То, что героическая легенда, по-видимому, заимствовала у сказки, - это гораздо меньше законченных афабул, чем мотивов такого рода, или иногда регулярных последовательностей мотивов и т. д."

3. Еще более слабым является сравнение, предложенное между Локи-мухой и осой в финской магической песне о происхождении железа (оса выпускает свой яд в воду, в которой будет вымачиваться железное оружие, и оружие, таким образом, будет отравлено, а значит, *улучшено*); Ж. де Врис был прав, отвергнув его, *The Problem of Loki*, p. 94.

4. Ср. Больте и Поливка, *Анмеркунген цу ден Киндер - унд Хаусмерхен дер Брюдер Гримм*, I (1913), сс. 528-536; II (1915), сс. 435-438.

5. NA. pp. 50 ff; *Tarpeia*, pp. 210-214.

6. Самое раннее: J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 92-93.

7. Редко удается соотнести *длинное* повествование в прозаической *Эдде* с засвидетельствованным типом сказки, а когда это происходит, сказка засвидетельствована только один или два раза, так что мы должны задаться вопросом, не происходят ли народные сказки от скандинавского мифа". F. R. Schröder, *Skadi und die Götter Skandinaviens* (1941), p. 8: "*Das Abentueuer der drei Asen: Odin, Hönir und Loki, mit dem Riesen Thjazi hat sein genaues Gegenstück in einem Märchen der südungarischen Zigeuner*". Цыганские репертуары состоят из пьес и песен.

8. Выше n°2 а; фон дер Лейен, n^(o) 8.

9. *Проблема Локи*, стр. 65-82.

10. *Studier i Finnsägen och besläktade byggmästarsägnar*, in *Fataburen* 1907, pp. 65-78, 199-218; 1908, pp. 19-27.

11. P. 38-39.

12. *Fataburen* 1908, p. 23.

13. Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung, FFC 96, 1931, pp. 120-121.

14. "*Lokis Auftreten als Pferd hat eine Parallele im finn. Liede vom tauglichen Sohne Lemminkäinen ("Christus" Baldr), der einen blinden - seinen späteren Töter - verächtlich behandelt hat, weil dieser in seiner Jugend Pferde geschändet hat.*" Где же здесь "параллель"? Кроме слова "лошадь", здесь нет ничего общего.

15. Более того, поскольку это *исландская* версия, причем единственная в своем роде, вполне возможно, что, поскольку она напоминает о мифе (дьявольский конь, который сначала благоволил к работе, а затем становится причиной ее провала), она заимствует эту деталь из него, а не придумывает ее. Ср. [примечание 1, с. 113](#).

16. No. 13, с).

17. No. 13, a).

18. No. 14, I, c).

Примечания

1. Ниже, *стр.* 245-251.

2. Проблема Локи, стр. 37-41.

3. Проблема Локи, стр. 62-63.

4. W. Mohr, "Thor im Fluss", *PBB* 64 (1940), pp. 209-229, считает, что история о переправе через реку, рассказанная в двух формах, одна благородная, другая довольно грубая, первоначально не была связана с экспедицией против Гейррёдра и что никто из спутников Þórr в ней не фигурировал. Можно только скептически относиться к таким смелым разрушениям мифического повествования в процессе литературной критики.

5. № 2 a, b. V. now J. de Vries. *Altgerm. Rel.-geschichte* II², pp. 256-257, который сохраняет суть своей позиции.

6. Выше, *стр.* 43-46.

7. Проблема Локи, стр. 71-74.

8. "Кто посоветовал выдать Фрейю замуж в Страну Великанов и испортить воздух и небо до такой степени, чтобы лишить ее солнца и луны?"

9. "Кто смешал весь воздух горя и, в род великана, отдал молодую женщину Одру?"

10. "Тогда на кафедрах решения, святейшие боги, отправились владыки, и вот что они рассмотрели..."

11. Тот же корень, что и в немецком *Leid*, "страдание" (и во французском *laid*); греческие слова *loi-mos*, *loi-gos* и т. д. аналогичны. Старый исландский словарь Б. Халдорсона (изд. Rask, Копенгаген, 1814), s. v. *læ* дает оба значения: 1) *fraus, vafrities*; 2) *periculum*; *læ'blandinn* - "unheilvoll, verderblich".

12. Этот ответ на возражение заранее сформулирован в книге F. Jónsson, *Völuspá* (1911), p. 46: *gefa* может означать "обещать доставить".

13. *Энеида* V, ст. 859 и 868; разумеется, предполагается, что у корабля был запасной руль.

14. No. 3 b.

15. No. 3 a.

16. Проблема Локи, с. 64-65.

17. № 4.

18. № 4: ст. 1, 2, 3, 6, 7, 10, 13, 17, 30, 31, 32; постоянно вспоминается полет молотка и намерение Þórr.

19. № 6.

20. J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 90-96, после F. Ohrt, "Hammerens lyde - Jærnets last" в *Festskrift Finnur Jónsson* (1928), pp. 294-298.

21. В книге "Проблема Локи. Почему мы хотим во что бы то ни стало свести к единству (с. 38 и № 2, с. 39) или хотя бы к двум (с. 41) трех богов, которые появляются в рассказе о Þjazi (№ 1)? А как насчет экзегезы (с. 91-92) истории о сокровищах богов (№ 6)? Считается, что "волосы Сиф" - это поэтическое обозначение растительности (согласно Вейнхольду, 1849!); тот, кто "срезал" волосы Сиф таким образом, может быть только "хтоническим божеством"; поскольку Локи не является "хтоническим" ни в одном другом мифе, это означает, что "...Локи изначально не имеет никакого отношения к богам". Локи изначально не имеет никакого отношения к мифу о волосах Сиф, но был введен позже, чтобы добиться сочетания с состязанием карликов".

22. См. как Й. де Врис (указ. соч.) обсуждает: различные сочетания на основе Lóðurr (Wisén, Noréén, Blankenstein-Olrik-Mogk, v. d. Leyen и т. д. и особенно Grüner-Nielsen и A. Olrik), с. 50-55; второй гипотетический источник, приписываемый Э. Могком Снорри для написания истории Гейррёдра, с. 57; схема К. В. фон Сюдова для истории "Баумейстера", с. 66-76; интерпретация ван Хамелем *Völuspá* 21-24, с. 79, п. 3; искусственное географическое распределение Локи и Þjálfí как "камердинеров бога грома", сделанное Акселем Ольриком в знаменитой статье в *DS* (1905), с. 115-120; искусственная классификация тем же Акселем Ольриком (*Festskrift Feilberg*) способов действия Локи, с. 142-144 (но вместо нее Й. де Врис подменяет столь же критикуемую классификацию, с. 145-150); акробатические сравнения между историей о Локи, пойманном в сети, и магической финской руной о происхождении огня, с. 152-161; некоторые излишества Э. Н. Саталы в сравнении Локи и его семьи с "Лоухи и их верными", с. 190-193; странное описание Локи у Финнура Йонссона, с. 201-202; аргументы, с помощью которых Ольрик делает Локи *ильдвæтте*, стр. 204-210; импровизации Л. фон Шредера ("*Mysterium und Mimus im Regveda*", стр. 219) о Локи-Агни, стр. 208, п. 1; критика некоторых излишеств тезиса Селандера о "Локи-гоблине", стр. 223 (но Й. де Врис недооценивает "фольклорный материал", стр. 239-258). Ср. неустрашимую гипотезу Хоага-Коули, *PBB* 63 (1939), pp. 457-464.

23. См. последние размышления Й. де Вриса в *Altgermanische Rel.-geschichte* II²(1957), pp. 217-219.

24. О дискуссиях в девятнадцатом веке см. Fr. Kauffmann, *Balder, Mythos und Sage* (1902). С тех пор появилось много-много работ, среди которых - помимо уже упомянутых Могка и Й. де Вриса, а также "Балдера Прекрасного" Фрейзера - я упомяну только G. Neckel, *Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder dargestellt und vergleichend untersucht* (1920) и F.R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus, Untersuchungen zur german, Religionsgeschichte* (1924), главы III и IV.

25. *Novellistische Darstellung...* (FFC, 51), с. 12-15; *Lokis Anteil...* (FFC, 57). После обоснованной критики общего тезиса Могка (*Heimdalls Horn und Odins Auge*, pp. 161-163) мы удивлены, что г-н Олмаркс кратко и резко придерживается на с. 165 одного из аргументов (а, 1), с помощью которого Мокк исключает Локи из "примитивной" формы смерти Бальдра.

26. В рукописи здесь добавлены четыре строки (три из которых взяты из ст. 11 "*Baldrs draumar*", см. ниже, с. 131), что дает две строфы вместо одной (это мститель Бальдра, его брат Вали): 33. "Он вышел из-за дерева, на вид маленький, опасное копье боли". (Брат Бальдра едва родился; сын Оддинна, которому была одна ночь, взялся сражаться. - 34. Он не мыл рук, не готовил волос, пока не отнес убийцу Бальдра на погребальный костер.) И Фригг плакала и т. д.". Это, несомненно, бесполезная интерполяция.

27. Выше, nº11 с.

28. Сложный стих; но это определенно Локи.

29. No. 10 a.

30. № 11 a, b.

31. "Vituf enn eða hvat?"

32. J. de Vries, *The Problem of Loki*, p. 168: "На самом деле здесь вообще нет места для Локи, он не упоминается ни в совершении преступления, ни в мести за это одиозное убийство. Для сознания язычника-скандинава деяние, уравновешенное местью, само по себе было полным".

33. См. [примечание 2](#), с. 133.

34. Этого нет в "Маленькой Вёлусла", где в припеве, который очень широк, отмечено много пауз (*Hyndluljóð*, st. 33 = 36 = 41); но "Маленькая Вёлусла" - более позднее стихотворение.

35. "Хёдр приносит сюда [= в мир мертвых] благородное дерево славы [= героя]; он будет убийцей Бальдра (*hann mun Baldri at bana verða*) и лишит сына Оджинна жизни".

36. Балдер, стр. 28.

37. № 10, с, d. См. теперь *Balderus u Hotherus*, приложение к моей книге *DMAR*², 1983, с. 159-172.

38. № 8.

39. № 3, начало.

40. No. 10 d.

41. Этот комментарий подтверждает сказанное [на с. 129](#).

42. No. 10 b.

43. V. nº10 a, fin.

44. Проблема Локи, с. 170-171.

45. "Это моя вина, что вы не видите, как он едет к залу.

46. С другой стороны, мы не должны, подобно Неккелю и Шредеру, возражать против Могка на основании глагола *ráða*, который здесь не означает "советовать"; *ek því réð, at...* следует переводить очень общо: "Я - причина того, что...". (см. J. de Vries, *The Problem of Loki*, p. 171, n. 1).

47. Даже если бы он не был слепым, Хёдр мог бы с тем же успехом получить от Локи ветку омелы и использовать ее в качестве оружия или снаряда в игре, считая, что она безвредна.

48. *Aus dem Gebiet der Lehnbeziehungen, Louhi und ihre Verwandten*, in *FUF* 12 (1912), pp. 210-264. М. Кууси, "Arvoitukset ja muinaisusko", *Virittäjä* 60 (1956), pp. 185-186, исследует финские загадки, в которых имя Локи может сохраниться в искаженном виде (см. [примечание 7](#), p. 255 ниже).

49. *Cum. по см. 221: Ruho nualia tekee / rampa jouta jännittä / ampuu perisokea.*

Слово *peri-sokea*, "всеослепший", напоминает Сетяле имя одного из двух братьев Локи, *Хельблинди*, которое он также переводит как "всеослепший" (но здесь *Хель* - это богиня потустороннего мира, смерти и т. д.).

50. Art. cit. p. 235.

51. И для которого, несомненно, есть повод для аналогичных размышлений: речь идет о "бисексуальности" как Локи, так и самого Оддинна; Фригг призывает их не говорить об этом (st. 25); ср. ниже, [p. 242](#).

52. N^{кости1} а и 2 а.

53. № 6.

54. Проблема Локи, стр. 176.

55. Губы Локи зашивает гном Броккр: это не может быть до событий *Локасенны*, до сарказма, потому что в тот день губы Локи широко раскрыты. Но это не может быть и после этих событий, потому что между окончанием *Локасенны* и поимкой Локи для его "великой" пытки нет никакой возможности для новой встречи богов и Локи. В действительности нам не следует искать во всем этом никакой последовательности или хронологии.

56. Проблема Локи, с. 164-166, 181-185.

57. Ниже, [сmp. 224-226](#).

58. В качестве напоминания я также вспоминаю забавный парадокс Германа Шнайдера, *Die Götter der Germanen* (1938), pp. 225-232: "настоящий" Локи - это inferнальный бог; проказник Локи - это искусственное и согласованное изобретение скальдов, "*ein Geschöpf der Dichter*".

59. См. выше, [n°10, p. 60 и далее](#).

60. *Toledôth Jeschu*, in Johann Andreæ Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, Königsberg (1700), pp. 179-180; ср. Konrad Hofmann, in *Germania*, II, p. 48. Это оскорбительный памфлет против Иисуса, которому приписываются всевозможные злодеяния. F. von der Leyen. *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, p. 24, указал, что, конечно же, существуют "сюжетные мотивы".

61. Эта ложь также встречается, говорит Айзенменгер, "*в старом Ниццахоне*", стр. 137.

62. Op. cit. p. 25.

63. Op. cit. pp. 25-26: "*So auffallend diese Aehnlichkeiten scheinen, ihnen stehen doch beträchtliche Unterschiede gegenüber, und sie bestehen nicht eigentlich für sich, sie ergeben sich um aus der Situation, das aber wie von selbst. Ein Zusammenhang zwischen der jüdischen Schmähschrift und dem nordischen Göttermärchen braucht aus ihnen nicht gefolgert zu werden.*"

64. Матфей, XXVII, 62-65.

65. Не будем преувеличивать: в *Toledôth Jeschu* Иисус не "забыл" хой; и это, говорит В. Шварц. *Indogermanischer Volksglaube* (1881), p. 267, хорошая раввинистическая игра. Фон дер Лейен возвращает к тем же пропорциям еще одну аналогию, отмеченную Софусом Багге: плач всей природы (за вычетом Локи) по смерти Бальдра и плач вселенной по смерти Христа.

66. Об омеле как оружии для убийства Бальдра см. дискуссию между Арильдом Хвидтфельдтом, "Mistilteinn og Baldrs død", *Aarbøger for nord. Oldkyndighed og Historia*, 1941, pp. 169-175, и М. Boberg. "Baldr og Mistilteinn", *ibid*, 1943, pp. 103-106.
67. Ср. Б. Перинг, *Хеймдалль* (1941), стр. 88-89.
68. V. n°11 b.
69. Мы не видим, как причина, приведенная в ст. 19 ("кровный договор" с Оддинном), заслуживает того, чтобы называться "бедным предлогом поэта" (J. de Vries, *The Problem of Loki*, p. 173): она вполне достаточна.
70. Значит, Байгвир.
71. "Весьма забавная сцена в семье богов (не исключено, что аналогичная на почтенном Олимпе)", - говорит Й. де Врис, *The Problem of Loki*, p. 175. Также Ф. Стрём, *Локи*, с. 17-18. Ф.Р. Шрёдер, "Das Symposion der Lokasenna", *ANF* 67 (1952), pp. 1-29, признавая, что поэма является поздним произведением двенадцатого века, заходит так далеко, что считает, что автор знал и подражал античным примерам божественных собраний, таким как у Сенеки, Юлиана и Лукиана.
72. В этом смысле справедливо замечание Ф.Р. Шрёдера, "Das Symposion... Loki", *ANF* 67 (1952), p. 10.
73. Ниже, *сmp.* 153-156.
74. *Pamj.* 2 (1927) [см. объяснение этого сокращения на с. 159], с. 42-52 n°17, *Уадзæфтана* дочь Адакена. Эта девушка отвергает всех женихов: она жалуется, что Урызмæg стар и "не может больше держать челюсти"; что у Ксæмыча сломаны зубы; что Сослан лжив и не держит слова; что Айсар женоподобен и не имеет репутации; что Батрадз зимой превращается в лису и ест маленьких детей; что мать Шауая - людоедка. Только Акамаз находит благосклонность в его глазах. - Ср. *Pamj.* 1 (1925), n°13, "Ссора нарттов с амонæ": Урызмæg, Сослан, Созрыко последовательно претендуют на обладание волшебным кубком, но каждый раз герой Батрадз ставит неосторожного на место, напоминая ему о каком-нибудь смешном или позорном обстоятельстве в его жизни: Урызмæгу он напоминает, что в разгар нартского собрания его похитил стервятник, который сбросил его в море; Сослану - что однажды, когда он служил мостом для нартского войска, он согнулся под тяжестью коней; Созрыко - что он моргнул, когда волшебное колесо ударило его по лбу.
75. См. мои *Mythes et dieux des Germains* (1939), p. 126; ср. мудрые размышления I. Линдквиста, *Svensk Uppslagsbok*, art. Подобные размышления можно сделать и в духе *Hárbardsljóð*, где Þórr и Óðinn обмениваются оскорбительными воспоминаниями и аллюзиями.
76. Аргументы литературной критики могли бы, напротив, рекомендовать более позднюю датировку, но демонстрация Е. Норрена, на которую мы охотно ссылаемся ("Några anteckningar om ljóttahátt", *UUÅ* 1915; *Denr norsk-isländska Poesien*, 1926, pp. 69-70), скорее обильна, чем убедительна. В частности, зависимость от *Skírnismál*, считающейся одной из самых поздних поэм *Эдды*, не гарантирована.
77. *The Problem of Loki*, p. 176: "Если мы встанем на точку зрения поэмы (без прозаического обрамления), то увидим только летучую сцену Локи; она предполагает всевозможные злодеяния, совершенные различными богами. Но она не рассматривает их в каком-либо

хронологическом порядке; она не показывает нам Локи на определенном этапе его карьеры, когда он совершил ряд преступлений и его ждет возмездие. Если мы примем такой хронологический порядок, то снова окажемся под впечатлением от систематизации Снорри. Затем мы предполагаем, что для поэта различные мифы о богах связаны между собой взаимной связью. Это не обязательно, это даже очень маловероятно. Все это прекрасно, за исключением уколов в адрес Снорри: в следующих строках Й. де Врис показывает, что Снорри не так уж и систематизировал (в отношении эпизода с Брокком, который он один пересказывает и который нельзя хронологически соотнести ни с одной из версий убийства Бальдра или пыток Локи, см. выше, [прим. 5, с. 137](#)).

78. В *"Danske Studier"*, 1913; немецкий перевод В. Раниша, *"Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang"*, 1922. Аксель Ольрик умер в 1917 году.

79. *"Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie zur vergleichenden Religions-geschichte"*, *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 24 (1920), pp. 129-212. Рейценштейн поставил перед собой задачу улучшить Ольрика. Я не думаю, что он привел какие-либо решающие аргументы.

80. Таково значение слова *ragna-rök* (*Völuspá*, 44; *Baldurs draumar*, 14; *Vafþrúdnismál*, 55 и др.). Позднее выражение было изменено на *ragna rækr*, "тьма богов" (*Lokasenna*, 39), которое французы в XVIII веке перевели как *"Crépuscule des dieux"*, а Симрок - как *"Götterdämmerung"*. *Rök* (средний род множественного числа) означает, помимо прочего, "судьба" и имеет тот же корень, что и *regin*, *rögn*, собирательное имя богов как властителей; *rækr* (мужской род) связан с греческим *erebos*, санскритским *rajas*, "тьма", и армянским *erek*, "вечер". Ср. Maurice Cahen, *Le mot 'dieu' en vieux-scandinave* (1921), p. 21.

81. No. 11 a.

82. Например, змей из Миджгардры может быть чудовищем Левиафаном.

83. См. выше, н°13 а); ср. J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 198-260.

84. *Op. cit.* p. 199: "Локи никогда не смог бы принять образ Сатаны, если бы не был к этому предрасположен."

85. Фольке Стрём (Folke Ström, *Loki*, pp. 6-7) скандализован этим отказом. Его книга, основанная на совершенно искусственной "истории развития" скандинавской религии, предполагающей эманации всевозможных ипостасей, не меняет моего мнения. Представление о Локи, конечно, должно было меняться, как и любое человеческое представление, но без метаморфоз.

Примечания

1. Именно *kævdæсард*: о значении этого слова [см. прим. 1, с. 173](#).

2. В дальнейшем я буду использовать следующие сокращения:

ССКГ = *Сборник сведений о кавказских горцах*, Тифлис, 1868-1881, 10 т. in-8°.

ССК = *Сборник сведений о Кавказе*, Тифлис, 1871-1873, 4 т. in-4°.

SMK = *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemën Kavkaza* (Сборник материалов для географии и этнографии Кавказа), Тифлис, 1881-1915, 44 vol. in-8°.

Шифнер = А. Шифнер (Шифнер), "Осетинские тексты" в *Записках имп. акад. наук*, 14 (1868), suppl. 4, pp. 43-91, осетинский текст и русский перевод.

Пфафф = Pfaff, "Putešestvije po uščeljax severnoj Osetii, VI: soderžanije i ocenka glavnyx skazanij Osetin o Nartax" (Путешествие по ущельям Северной Осетии, VI: содержание и оценка основных осетинских легенд о нартах), в *SSK* 1 (1871), pp. 163-175.

Ї. Шанаев 1. = Ĵantemir Šanajev, "Osetinskija narodnyia skazaniija: nartovskija zkazaniija" (Ossetian folk legends: nart legends), in *SSKG* 5, 2 (1871), pp. 2-37.

Ї. Šanajev 2 = Id, "Iz osetinskix narodnyx skazanij: nartovskija zkazaniija" (Отрывки из осетинских народных легенд: нартские легенды), в *SSKG* 7, 2 (1873), pp. 1-21.

G. Šanajev = Gacyr Šanajev, "Iz osetinskix skazanij o Nartax" (Выдержки из осетинских легенд о нартах), в *SSKG* 9, 2 (1876), pp. 1-64.

В.Ф. Миллер, *Ос. Эт. 1. 1* = Всеволод Федорович Миллер, "Осетинские этюды, ч. 1-ая, Осетинские тексты", Москва, 1881, 1: "Сказания о нартах", осетинский текст и перевод. Русский, с. 1-79, примечания с. 177 и далее; немецкий перевод на осетинский текст Хюбшмана, *ZDMG* 41 (1887), с. 539-567, с хорошим введением о нартах.

В. Миллер, *Ос. Эт. 1, 3* = Id. *ibid.* 3: *Predaniija i skazki* (Traditions and stories), только в русском переводе, pp. 131-158, notes pp. 159-162.

В.С. Миллер, *Ос. Sk.* = Id, "Osetinskija skazki" (Осетинские сказки), в *Сборнике материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографическом музее, вып. I* (1885), осетинский текст и русский перевод, с. 113-140.

Kajtmazov = А. Кайтмазов, "Сказания о нартах", в *SMK* 7, 2 (1889), стр. 3-36.

Памдж. 1 = *Памятники народного творчества Осетии 1: нартовские народные сказания*, 1: нартовские народные сказания, [Владикавказ, 1925], это сказания, собранные около 1880 года.

Ратј. 2 = Ид., 2: *Дигорское народное творчество в записях Миксала Гарданти* (Памятники..., 2: Дигорское народное творчество, отмеченное Мишелем Гарданти) (Владикавказ, 1927), с. 5-176, осетинский текст; с. 177-190, примечания; с. 3-158, русский перевод.

Памдж. 3 = Ид., 3: *Ирон адæмы таурæхтæ кајĴытæ æмæ архæуттæ* (Памятники..., 3: Легенды и сказания об Ироне, записанные С. Амбаловым) (Владикавказ, 1928), с. 1-134, осетинский текст и русский перевод; с. 135-142, примечания.

ОНС = *Осетинские нартские сказания о нартах* (Дзауджикау, 1948), перевод Ю. Либединского из "Нарты кајĴытæ", там же, 1946. Либединский из "Нарты кајĴытæ", там же, 1946.

LN = G. Dumézil, *Le Livre des héros*, перевод значительной части *Narty kaĴĴytæ* 1946 года, Париж (Gallimard, 1965).

LN отсылает вас к моему изданию "Légendes sur les Nartes" (1930).

Примечания

1. В данном сборнике это обычное имя Сатаны: "Принцесса".
2. Сослана явно путают с Батрадзом, металлическим героем, который рождается раскаленным и тут же "мочит" себя в чанах с водой.
3. Вариации на тему Batradz указывают на то, что это дьявол или дьявольское чудовище.
4. *Syrdon* (в диалекте digor, *Sirdon*) является производным (ср. *Nærtan de Nart* и др.) от *syrd* "дикий зверь".
5. "*Сосæг-Æлдари фурт, сос дорæй хъуæрзигурд Сослан ба дæу ном фæуæд!*". Памдж. переводят *sos doræj* "ot suxogo kamnja, de la pierre sèche", что неоправданно. В осетинском языке есть слово *sos* (диг. *sus*), эквивалентное нашему "тише!" и дающее множество производных в значении "секрет". Словарь В. Миллера (II, p. 1144) предлагает, с вопросительным знаком, "*schweigender Stein, geheimnisvoller Stein*", - и даже "*Bimstein*". На самом деле, вероятная этимология Сослана иная: см. ниже, с. 213. Именно Сырдон снова дает название Батрадзу (Ї. Šanajev 1, p. 32 = *LN*, n°11 b, p. 52) и Тотрадзу, одному из противников Сосрыко (Ї. Šanajev 1, p. 12 = *LN*, n°24 a, p. 92; *Pamj.* 1, n°20, p. 101 = *LN*, n°24 b, p. 93; *ONS*, p. 418).
6. См. ниже, n°11 b.
7. См. выше, с. 153-154, и ниже, п^(о)6.
8. "*сæдæсæдæджи æмæ æртæ сæдæ сæ уæлдай, фæлæ æртыккаксуг лæг кунæ федтон*". Эта же строка, сильно искаженная, появляется в третьем варианте, *Pamj.* 1, n°15, *Æxsærtægkatæ* and *Boratæ*, p. 85 = *LN* n°46 a, p. 144.
9. В другом варианте, Vs. Miller, *Os. Et.* 1, 1, p. 48 = *LN*, n°2 b, p. 25, Сырдон не назван: это только *ju lærri*, "молодой человек", который предупреждает Боратæ.
10. Эта деталь не была включена в мое резюме *LN*s; ее следует вставить на стр. 32, после строки 2.
11. Эта история придает Сосрыко жестокость, которая не соответствует его характеру; несомненно, он перешел от цикла о Батрадзе к циклу о Сосрыко.
12. *Сирдони ба фæхсудтонцæ кæстæрæн*: *кæстæр* - это как камердинер в экспедиции. Противоположностью *кæстæр* "младший" является *ксистæр* "старший".
13. В других вариантах это обычно делается путем постановки перед ними "проблемы": "Что полезнее - молоток, клещи или наковальня?" или "Кто сильнее [в абсурдной истории, рассказанной впервые] - вол или лиса?".
14. "*Си джин кæнæн не сæвди лæгæн?*", слово в слово: "Что нам делать с этим нашим злым человеком?".
15. В этой повести, как это иногда бывает, разделены и сопоставлены Сосрыко и Сослан, причем Сослан теперь лишь спутник, имя, а Сосрыко сохраняет всю индивидуальность героя. - Другие похожие рассказы: Вс. Миллер, *Ос. Ск.* с. 113-116; Кайтмазов, с. 31-34 = *LN*, n°s33 b, c, d; 34 b, c. 117-119.
16. Похожий вариант можно найти в *ONS*, "Qui a trompé qui?", pp. 220-231.
17. См. *примечание 1*, с. 182.

18. V. LN, pp. 165-166.

19. *Кæвдæс-ард*, дословно: "найденный в корытах". *Кæвдæсард*, занимавшие в знатных семьях положение бастардов, были сыновьями хозяина дома и слуг, девушек или женщин, которые спали с ним при поступлении на службу (после чего они могли спать с кем пожелают). Эти дети оставались под властью главы семьи, который был волен оставить им небольшую долю наследства по своему усмотрению. Эта социальная ситуация исчезла после 1861 года вместе со всей системой крепостного права.

20. Уруп (*Уæрп*) - город в Кубанском округе, *æлдар* = "начальник, повелитель".

21. Об одном из эпизодов этой борьбы см. выше, *п°2 а*.

22. *Tuǰ y fyng*, правильно "кровавый стол", пир, устраиваемый по случаю "кровавого приза".

23. В ONS, "Les jeux du petit Batradz", pp. 245-246, с менее серьезными последствиями, Сырдон, от имени собравшихся Боратæ, обращается с ребенком Батрадзом с наглостью: "Что вы за люди, вы *Æxsærtægkatæ*! Когда мы вас вежливо приглашаем, вы не приходите, а если мы вас не приглашаем, вы ломаете двери своими головами!". Оскорбленный, Батрадз уходит.

24. Знаменитый кавказский *чачлык*; по-осетински *физонæг*.

25. Другими словами, Сатана.

26. Другими словами: "Выносите любой приговор, какой пожелаете."

27. См. выше, *с. 156*.

28. Сырдон *фыдбылыз кæм нæ удис Нартæн*? Слово *фыдбылыз* означает именно "зло, несчастье" ("Übel, Unglück", говорит словарь В. Миллера).

29. *Сау-лæг* - "черный человек": в иерархическом обществе осетин так назывался последний класс перед рабами (*кусæг*). Они были свободными людьми: только некоторые семьи *сау-лæг*, поселившись на земле, принадлежащей *æлдару* (дворянину), платили владельцу подати.

30. Чтобы вникнуть: это Батрадз, герой из стали.

31. G. Šanajev, 1, с., р. 6, прим.

32. См. *примечание 1, с. 173*.

33. G. Шанаев, 1, в., с. 7, примечание, сказав, что Сырдон был *сангвиником*, который пытался открыть все тайны и без которого нарты не могли обойтись в своих играх и во всех своих начинаниях, добавляет: "Осетины не забыли его подземный дом с его многочисленными отделениями. Они до сих пор говорят "дом С." (*Сырдоны хæдзар*) для обозначения здания, состоящего из множества отделений". По преданию, невозможно было найти вход и выход из дома Сырдона, не зная их. Туганов в статье "Что такое нарты?", *Изв. Осет. инст. краеведения*, 1 (Владикавказ, 1925), с. 376, говорит, что в Дигории, около места, называемого *Мæхчесги хъуб*, изображена скала, на которой высечен план лабиринта, из которого нет выхода: это и есть дом Сырдона. Ср. выше, *п°4 b*, р. 171.

34. Мы знаем, какое значение имеют *адаты* (обычаи, сохраняемые и применяемые старшими) во всех кавказских обществах: это знаменитый *хэбзэ* черкесов, такой же

скрупулезный и такой же властный, как *ли* китайцев. Российская администрация собрала осетинские *адаты* в 1844 году: это был настоящий кодекс.

35. *Æmbardi sinonxast ba Narti xijnæ Sirdon adtæj.*

36. См. выше, с. 155.

37. См. *примечание 1*, с. 166.

38. Небольшой кусочек тростника, помеченный знаком признания, предоставленный каждым участником.

39. Второй класс общества, ниже *æлдара*.

40. *Axuædæg ba jeu gal ravgarsta, æ xurfi dzaumauti jin rakaldta ma uoj xurfi bacudæ tægkæ amistolæj sosæni astæu.* Я перевожу осетинский текст буквально, так как русский перевод *Рамј*. 2 неточен; *амистол* - это не август, а июнь. О дате см. ниже, *смп. 213*. О значении этого эпизода см. мою работу RSA, 1978, pp. 276-282.

41. В других вариантах смерть маленького героя не связана со злодейством Сырдона: Ё. Šanajev 1, *Les Alægataæ*, pp. 5-9 = LN, n°25 a, p. 97.

42. Что-то вроде мешка с кожей.

43. Ср. LN, pp. 160-161.

44. В совершенно другой истории два варианта: Vs. Millet, *Os. Sk.* n^(o)1, *À propos de Sirdon*, p. 117 = LN, n°34 b, конец; и LH, p. 69: умирая, Сирдон просит Сослана (или его жену) похоронить его в месте, где он не будет слышать шума людей: его хоронят под *никсæс*! Затем, поскольку его подземного присутствия достаточно, чтобы вызвать дух ссоры в собрании, его труп бросают в воду. Но из-за родства с духами воды он воскресает и возвращается, чтобы преследовать нартов.

45. *Фид луаней кизгæ.*

46. *Уæларвон Марсуги кизгæ* : Марсуг = Барсаг.

47. *Ojnon* - вариант "Иоанн": В. Миллер, *Os. Et.*, II (1882), p. 285, быстро упоминает легенду, согласно которой Сослан был убит "Колесом Святого Иоанна Крестителя" (Отец Иоанн, *Fyd Ioanne*).

48. Рассказчик не смог объяснить это слово, обозначающее клей и звучащее как 3-е лицо единственного числа "отрицательного потенциала" татарского глагола (дословно "который не может...").

49. Сатана.

50. Однофамилец Алæгатæ.

51. В примечании Пфафф объясняет (но объяснение, очевидно, его собственное), что Колесо Бальсика - *это anankè, fatum...*

52. См. вариант d) выше и черкесские варианты ниже.

53. Искажённое воспоминание об эпизоде с чучелом лошади, выше n°16 a.

54. Осетинский *Джерæхкау*.

55. *Сибæлчи* осетины.

56. S. Урусбиев, *SMK* 1, 2 (1881), p. 16, n^{(o)2}, Šauaj = *LN* n°38, pp. 127-129.

57. V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor* I (1949), p. 317.

58. М. Алейников, *СМК* 3, 2 (1883), с. 145-147, n^{(o)2}, *Les Emegen* = *LN*, n°33 г, с. 118.

59. *SMK* 12 (1891), 1, 2 с. 19: ср. *RHR* 125 (1942), p. 110.

60. *SSKG*, 4, 2 (1870), pp. 1-2. По мнению Чакса Аксриева, именно *Орксустой* (или *Æрксстуай*, деформация осетинского имени *Æкссæртæгкатæ*) соответствуют нармам осетин; *Нджарт* (*Нæрт*), напротив, являются их противниками. Собственно, главные Орксустой - это Орзми, Патараз, сын Ксамча, и прежде всего Соска-Солса: то есть те самые имена главных нартов *Æхсæртæгкатæ* Осетии, Урызмæг, Батрадз, сын Ксæмыча, и Сослан. Они проводили время в походах, за выпивкой или на *пегате* (ингуше *пегат*), который в деревне является общественной площадью, аналогом осетинского *ныхсæс*. Обо всем этом см. *LN*, pp. 5-6 и p. 6, n. 1.

61. Аналогично и у ингушей Батоко-Шертуко: "Он мог в любое время уйти в другой мир и вернуться", Чакс Аксриев, *Ингуши*, *ССКГ*, 8, 2 (1875), с. 31; он был "посредником" между этим миром и другим (там же, с. 36).

62. Соска-Солса, Сосрыко и Сослан. Ср. также "Сослан, сын Сосæга" (ср. вариант 1 а): H. W. Bailey, *JRAS*, 1953, p. 113, n. 8.

63. Последний сборник черкесского и ингушского фольклора перед массовой депортацией этих народов. *Чечено-ингушский фольклор*" (Москва, 1940), стр. 249-273, содержит несколько эпизодов из нартского эпоса. Аксриевский "Орхустой" здесь назван *Эрстхуо*, а наш герой, по-ингушки, - "хитрый *Батоко-Ширтякса*".

64. Когда Орхустой набрасывается на него, чтобы предать смерти, он мгновенно исчезает под землей (Šax Aхгijev, *SSKG*, 5, 2, p. 38).

65. Чакс Аксриев, *ССКГ*, 4, 2, с. 4-7.

66. В огрессе Горбож, Чакс Аксриев, *SSKG*, 5, 2, с. 38-39, = *LN*, n°33 е, 34 d.

67. Он брал с собой в другой мир "свидетеля", который удостоверял, что животные, принесенные в жертву в этом мире, действительно отправились по назначению. Чакс Аксриев, *SSKG*, 8, 2, с. 31-32.

68. Там же.

69. *Ibid*, p. 36; это Батрадз, сын Хæмыча, из осетинских рассказов.

70. Он сказал ему, что его ружье стоит коровы, а он, Соска-Сольса, - хорошей собаки; Соска-Сольса рассердился, но Батоко-Шертуко объяснил ему огромную ценность коровы, и вскоре Соска-Сольса сам испытал все, что представляет собой хорошая сторожевая собака, там же, с. 37.

71. Там же, стр. 38-40.

72. См. выше, с. 199.

73. По-черкесски, *Sewsærəq° o*, *Sawsærəq° o*.

74. За частичным исключением Pfaff, n°16 e, выше, и ONS, n°16 d, p. 171.

75. Примечательно, что в традициях западных черкесов, эмигрировавших в Анатолию, которые я отмечал в 1930-1931 годах (Исмитский район), Сосрыко - принявший черты осетинского Сырдона (см. выше, прим. 2, с. 200) - занимается тем же самым: "Сосрыко все делал колдовством, говорили мне в Машуки; он принимал всевозможные формы; иногда на дороге прохожий поднимал сверток, относил его домой; он смотрел: это был человек!"

76. В статье в *RHR* 125 (1942) я отметил на с. 118 (Узун Тарла) другое объяснение: "...это была женщина, которая кормила Сосрыко, женщина с неизвестным именем, кроме Сетенея, которая сказала им, что Сосрыко умрет таким образом. Это была женщина, которая кормила Сосрыко, женщина с неизвестным именем, кроме Сетени, которая сказала им, что Сосрыко умрет таким образом". (См. ниже, вариант е).

77. См. выше, с. 192, и [примечание 1, с. 198](#).

78. Ср. [прим. 4, с. 155](#), деформация *Сатанау*?

Примечания

1. Всеволод Миллер, "Черты древнего предания в преданиях и обычаях осетин", в *Журн. мин. народн. просв*, Август 1882, с. 191-207; G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes* (1930), *Примечание 1: Hérodote IV, 64, etc.*, pp. 151-166; *Romans de Scythie et d'alentour* (1978), в частности, pp. 212-218, 227-236, 307-326.

2. H. W. Bailey, "Analecta Indoscythica I, 2", в *JRAS*, 1953, pp. 103-116, объясняет слово *nart* через *nr̥-θra.

3. О транскрипции осетинского языка см. выше, с. 25.

4. *Юпитер Марс Квирун III (= Рождение архангелов)*, с. 148-153.

5. V. B. Pering, *Heimdall*, chap. IV, *Die himmlische Welt*. Ср. выше, [примечание 1, с. 46](#) и [примечание 2, с. 77](#).

6. *Урузмæг, Уорæзмæг*.

7. Вариант : *Хæтис*.

8. Иногда ее называют просто *Æxsijnæ*, "Госпожа". Добрая Сатана, конечно, не обязана своим именем - пусть и неясным - Сатане! Ср. *Légendes sur les Nartes*, Note II: "Le dit de la princesse Satinik", pp. 167-178.

9. Варианты : *Батраз, Батырадз, Батæрадз*.

10. Варианты : *Созырыко, Созрыко*.

11. Вариант : *Сирдон*.

Примечания

1. *Примечание IV*, с. 190-199: рождение *Петрогена* (ср. рождение *Митры* из камня, на котором мастурбировал Диорфос: Ps.-Plutarch, *De fluv. et mont. nomin.*, 23); брак с дочерью

солнца; победы, локализованные "в полдень"; победа, полученная путем обнаружения на груди, в полдень, "талисмана, сияющего как солнце"; в разгар страшной зимы, покорение огня, вокруг которого великан образует круг, его голова соединяется с ногами. Добавьте теперь (выше 16 d), что Сослан помещен в гробницу с тремя окнами, одно из которых обращено к восходящему солнцу, второе - к полуденному, третье - к заходящему.

2. Об этих натуралистических элементах сложных фигур и мифов см. ниже, с. 238-239 и с. 253-255.

3. *LN*, pp. 196-198. Ср. *RSA*, pp. 95-100.

4. *The Golden Bough*, 3th edn, VII, *Balder the Beautiful*, I (1914), pp. 106-346.

5. Р. 330. Кроме того, Фрейзер сам подчеркивает, что оба объяснения (Маннхардта, Гайдоса... солнечный символизм; у Вестермарка: очистительный ритуал) не являются взаимоисключающими.

6. Tessier, "Sur la fête annuelle de la roue flamboyante de la Saint-Jean à Basse-Kontz, arrondissement de Thionville", in *Mémoires et dissertations published by the Société royale des antiquaires de France*, 5 (1823), pp. 379-393.

7. О путаных представлениях эмигрантов-черкесов в Исмитском регионе о Волшебном колесе см. *RHR*, 125 (1942-1943), с. 116-117.

8. Я привожу ссылки на *LN*s в соответствии с классификацией, принятой в этой книге.

9. Осетинские варианты 16 d и e являются промежуточными между обычным осетинским типом и черкесским. *Игра в колесо* (или большой камень), брошенное сверху и полученное героем на полпути вниз по склону, встречается в рассказе тюрков-огузов. См. важную статью Pertev N. Boratav, "Ak-Köbök, Sabur Kazan et Sosurğa", *L'Homme*, 1963, pp. 86-105 ("Sosurğa" - заимствование от карачаевских татар к соседним черкесам; рассказы о Sosurğa, опубликованные в качестве приложения к этой статье, не содержат ничего, что напоминало бы об отношениях Сосрыко с Сырдоном или его заменительницей-ведьмой; нет и рассказа о смерти Sosurğa).

10. В Ирландии в средние века было известно, что сигналом к концу света станет прибытие к берегам острова в день *Середины лета* чудовищной лодки под названием "Весло-колесо": см. тексты, собранные А. Ольриком, *Ragnarök*, pp. 383-384.

11. В *Осетинском словаре* Вс. Миллера и А. Фреймана, III (1934), с. 1318, приводятся варианты *Uoinoni*, *Oinoni*, *Juoinoni calx*.

12. *Осетинские этюды* II (1882), глава VII: *Религиозные верования осетин*, стр. 261. Осетинское слово *дзуар* происходит от грузинского *ჯვარი*, "крест"; но это слово также относится к языческим "святым местам".

13. Неверное утверждение.

14. Осетия была поверхностно христианизирована в разное время, под византийским и грузинским влиянием.

15. *Кость. Et.*, II, p. 285.

16. -Q°e, -q°o, "сын" - обычный суффикс отчества в черкесском языке. Отношения между *Сосланом* и *Сосрыко* напоминают отношения между *Сырдоном* и *Шертуко* (его ингушское имя).

17. No. 15 a; и [примечание 1, с. 190](#).

18. Fürst N. Troubetzkoy, "Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse", in *Caucasica*, 11 (1934); II: *Erinnerungen an das Heidentum*, pp. 7-10.

19. *Merem-x°o, Tha-x°o y-âne, te-ğa-wun te-ğa-bay, te-ğa-psō!*

20. S°, ž относятся к разновидностям chuintantes, которые легко получить, выдвигая нижнюю губу вперед при произнесении французских звуков *ch. j*. Ср. Трубецкой, *ст. цит.* стр. 8, н. 1.

21. Вместо *Sewsəre-ž*: перед ž и подобными суффиксами конечная гласная существительного - e, а не əD.

22. Термин уважения, который в черкесском языке относится не только к физиологической старости; точнее было бы перевести его как "великий, престижный Шьюс".

23. Например в собранных мною в Анатолии черкесских рассказах (чепсугах, абзахах) о герое рода, называемого у осетин *Бора-мæ*, этот герой называется, по вариантам, то *Бор-q°o*, то *Боре-ž*: отношения точно такие же, как между *Sewsəre-q°o* и *Sewsəre-ž* - Troubetzkoy, *art. cit*, p. 8, н. 1, указав на вероятное тождество этих двух имен, добавляет: "*Man hätte wieder eine Beziehung dieses Narte zu einem Sonnenwendenritus, was die Vermutungen Dumézils (Lég. s. les Nartes, S. 190 ff.) über den solaren Urprung des Sosruko-mythus stützen könnte.*"

24. *RHR* 125 (1942-1943), pp. 109-127; ср. выше, [pp. 202-205](#).

25. *Art. cit.* p. 8.

26. Ян Потоцкий, *Путешествие в Астраханские и Кавказские степи*, под редакцией Клапрота, Париж (1829), II, p. 309. Этот документ воспроизведен почти дословно, без указания источника, в Du Bois de Montperreux, *Voyage autour du Caucase* (1839), I, p. 137.

27. Мы только что видели, что Трубецкой, по словам его информатора, упоминает еще один, осенний, праздник Мерьем: 15 августа? 8 сентября?

28. Просовое пиво.

29. Против изгороди, говорит Дю Буа де Монперрё.

30. Очень подробное описание праздника - общественных и частных обрядов - можно найти у Н.Ф. Дубровина, *История воны и владычества русских на Кавказе*, I (1871), с. 105-107. Одной из особенностей является то, что представителем толпы, собравшейся у ворот общинного дома (вход в который молодая женщина притворно запрещает после того, как зажжет внутри несколько огней), является *хромой* старик, который сам несет палку с зажженными свечами, "Созерис", представленный здесь как защитник "сельского хозяйства и домашнего благополучия деревни".

31.  *imalî Kafkasya*, n°16 (Варшава, август 1935), p. 7. Возможно, что это турецкий перевод текста, заимствованного из журнала "*Кабардинский фольклор*" (изд. Академии наук, Москва-Ленинград, мне недоступно).

32. *RHR* 125 (1942-1943), pp. 110-111; ср. то, что Таитбут де Мариньи говорит о Сеозересе (выше, р. 215): ветры и воды были ему подвластны.

33. Graillet, *Le Culte de Cybèle* (1912), pp. 121-125 (с тремя этапами церемонии: *ektomè, pompè, prothésis*). " ... Дерево, которое входит в храм [22 марта], - это сосна. Именно под сосной Аттис принес в жертву свою мужественность и умер от раны. Из его крови, пролитой на землю, появились фиалки, которые окружили дерево поясом из цветов. Кибела сплела из них корону над трупом подростка. Затем она унесла своего Аттиса в глубины своей пещеры, где дала волю своему неосознанному горю. Говорили также, что, похоронив Аттиса, она украсила сосну, под которой он погиб, фиалками, цветами крови, а затем отнесла ее в свою пещеру и навсегда посвятила своему культу... Те, кто верил в метаморфозу Аттиса в сосну, лучше понимали глубинный смысл мифа. Процессия сосен представляла собой похоронную процессию Аттиса, духа дерева. Сосна тождественна богу...". - [Об *эктоте*:] "... Выбранное дерево должно быть срублено, а не выкорчевано. Оно должно быть срублено до восхода солнца. Этим занимались сами дендрофоры, обычно дровосеки, плотники или торговцы древесиной. Они сохраняли несколько веток сосны или хотя бы несколько маленьких веточек... На корнях приносили в жертву барана, несомненно, чтобы успокоить дух дерева. Затем ствол дерева заворачивали в полосы шерсти и т.д."

34. В черкесском имени *Ĵan-* (или *Žan-*) *Šarəx, šarəx* - обычное слово "колесо" (взятое из иранских: oss. *calx* и т.д.: ср. санскр. *śakra* "идиома"), а первый элемент, по-разному искаженный, - черкесское прилагательное oss, *š'an*, или, *ĵ'an* "режущий". Что касается осетинского имени *Барсæг* (*Балсæг, Марсæг...*), то точного объяснения нет; его интерпретируют (Хенко, Вс. Миллер) чеченским **malxæ sæg* "человек солнца".

35. См. выше, [с. 212](#).

36. "Balder und der zweite Merseburger Spruch", *Germanisch-Romanische Monatschrift, N.F.*, 3 (1953), pp. 161-183.

37. "Der Mythos von Balders Tod", *ANF*, 70 (1955), pp. 41-60. Во французском издании "*Локи*" я все еще принимал "растительно-гейстовый" характер Бальдра. В своей книге "*Локи*" (1956) Ф. Стрём по-прежнему считает этот персонаж продемонстрированным и делает из него серьезные выводы, с большим отрывом от близкого к близкому, стр. 96-129.

38. См. ниже, [глава V](#).

39. Следы этой темы у осетин в вариантах 16 *d* и *e*.

40. В отличие от Й. де Вриса и Ф. Стрёма, я не считаю, что убийство Бальдра можно рассматривать как дубль убийства Викарра, да и вообще как жертвенное убийство.

Примечания

1. № 15 *a*; в варианте 15 *б* тело несет не Сослан, а Урызмæг; но и там главным героем рассказа является Сослан: именно от имени Сослана юноша совершил свой подвиг и получил смертельный удар.

2. См. аргументы Могка, выше, [с. 107-108](#). Будет полезно сравнить мое рассуждение с кратким изложением, приведенным Ф. Стрёмом, *Loki*, р. 6.

Примечания

1. См. [примечание 1, с. 146](#).

2. Это не слабое место (потому что его легко объяснить разницей в уровне скандинавской мифологии и осетинского эпоса), а единственный недостаток параллелизма Локи-Сырдон. Вероятно, нетрудно сообразить, что если у скандинавов всегда была эсхатология (что вполне вероятно), или с того момента, как они ее создали, то злой Локи играл в ней роль, подобную другим богам, а после его казни и наряду с чудовищами его детей - именно ту роль, которую приписывают ему Вёлуспа и Снорри.

3. *Danske Studier*, 1914, pp. 9-20: "Goler og Tjerkesser i 4-de aarh, e. Kr., en undersøgelse i anledning af Kaukasus-jætten of den bundne Loke" (Gots et Tcherkesses au IV^e siècle après J.-C., recherche à propos du géant caucasien et de Loki enchaîné).

4. *Die Sagen des Tscherkessenvolkes*, Leipzig, 1866; p. 14, Ольрик также принимает деривацию Sosryko < "Kossirich" < Cæsar серьезно (Ср. *LN* pp. 6-7).

5. Сырдон, п°3 б; Локи п°3 а и б. Это эпизод, в котором В. Mohr первоначально отказал Þórr в дружбе (см. [прим. 1, с. 120](#)).

6. Сырдон н°15 в; Локи н^(о)6.

7. Ниже, [смп. 230-237](#).

8. Он не применяется, если речь идет об общем наследии, выраженном в сценах с тем же смыслом и тем же намерением, но состоящих из разных материалов.

Примечания

1. См., в частности, *HC* (1942), pp. 53-60.

2. *Fri hEmain anaírtúaith*, например, в *Táin bó Cuailnge*, ed. Windisch, p. 131, l. 1070.

3. Ср. попытку А. Брука-Утне, при совершенно иной форме общества, вывести библейский тип Sâtân ("обвиняющий" ангел в начале войны) из практики палестинских судов, из отношений между великими сюзеренами и мелкими вассалами. Попытка Брука-Утне вывести библейский тип Sâtân ("обвиняющий" ангел в начале книги Иова, например), diabolos, клеветник (сатана: ср. sitnâh, "accusatio, libellus accusatorius"), из практики палестинских судов, из отношений между великими сюзеренами и мелкими вассалами.), *диаболос*, клеветник (сатана: ср. sitnâh, "accusatio, libellus accusatorius"): "Der Feind", die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des nahen Orients", in *Klio*, 28 (1935), pp. 219-227.

4. Ф. Стрём, "Локи", стр. 8, неправильно меня понял или не так понял.

5. Выше, [смп. 227-228](#).

6. A. Haggerty Krappe, *The Science of Folklore* (1930), p. 333; ср. J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 272-274.

7. F. von der Leyen, *Die Götter und Göttersagen der Germanen (Deutsches Sagenbuch, I, 1909)*, pp. 222 ff; Axel Olrik "Myterne om Loke" (*Festskrift Feilberg*, 1911), pp. 573-574; J. de Vries, *The Problem of Loki*, chap. XII. Того факта, что Локи изобрел сеть, действительно недостаточно,

чтобы сделать его "цивилизующим героем", но ничего другого нет. См. теперь J. de Vries, *Altgerm. Rel.-Geschichte*, II²(1917), pp. 265-266.

8. Уитли Стоукс, "Вести о Конхобаре Мак Нессе", *Эриу IV*, с. 30-32, параграф 23: "В доме был один человек с большой пользой, а именно Брикriu, сын Карбада. В доме находились девять сыновей Карбада Великого, а именно Глейн и Горманач, Мане Минскот, Айлилл, Дюресс, Рет и Брикriu. Брикriu был ядовитым человеком со злым языком. В нем было достаточно яда. Если он пытался сохранить свои мысли в тайне, у него на лбу вырастал багровый нарыв, величиной с мужской кулак. Он сказал Конхобару: "Сегодня ночью он выйдет из фурункула, о Конхобар"" (*Книга Лейнстера*, изд. Best-O'Brien, II, Дублин, 1956, с. 404, лист 107b, строки 12559-12565). Я хотел бы поблагодарить Кристиана Гюйонварка за составление библиографии и ирландские переводы.

9. Например, в "*Compert Con Culainn*" (версии I и II), под редакцией Эрнста Виндиша, *Irische Texte I*, 1880, стр. 134-145 на основе рукописей *Lebor na hUidre* и Egerton 1782; стандартизированное издание А.Г. ван Хамеля на основе шести сохранившихся рукописей, *Compert Con Culainn and Other Stories, Mediaeval and Modern Irish Series*, III, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1933, переиздание 1956, стр. 3-8. Самой древней и важной рукописью является *Lebor na hUidre*, ed. Best-Bergin, Dublin, 1929, pp. 320-322, листы 128a-128b, строки 10558-10635, ср. Rudolf Thurneysen, *Zu irischen Handschriften und Literaturdenkmälern*, I, Berlin, 1912, pp. 31 ff; французский перевод Christian J. Guyonvarc'h, "La conception de Cuchulainn", *Ogam*, 17, 1965, pp. 363-391 с приложением, стр. 390-391, перевода текста в рукописи Stowe D. 4. 2, лист 49a, I, *Feis Tighe Becfholtaig*, "le festin de la maison à la petite richesse", опубликованного Kuno Meyer, "Mitteilungen aus irischen Handschriften", в *Zeitschrift für Celtische Philologie*, V, pp. 500-504.

10. Например, *Меска Улад*, "Пьянство улатов", изд. J. Carmichael Watson, *Mediaeval and Modern Irish Series XIII*, Dublin, 1941, pp. 12-15; в части, содержащейся в *Книге Лейнстера*, изд. Best-O'Brien, vol. V, Dublin, 1967, folios 264a-264b, p. 1176, lines 34786-34813; *Tochmarc Ferbe*, ed. Windisch, *Irische Texte III*, p. 466, lines 54-63; *Leinster Book*, ed. Best-O'Brien, V, folio 253b, p. 1138, lines 33499-33507.

11. *Fled Bricrend*, ed. Henderson, *Irish Texts Society II*, London, 1899, p. 30, § 25.

12. Эти две сцены в продолжении Макиннона "*Oided mac n-Usnig*", "The Glenmasan Manuscript", *The Celtic Review*, II, 6, Edinburgh, October 1905, p. 108.

13. Henderson ed., p. 6.

14. Henderson ed., p. 8, § 8.

15. Henderson ed., p. 16, § 17.

16. *Echtra Nerai*, гл. XVIII, изд. K. Meyer, *Rev. Celt*, 10 (1889), p. 336; ср. *Táin Bó Cuailnge*, ed. Strachan, p. 122 (l. 3653), ed. Windisch, pp. 893-894 (l. 6132-6141); Cécile O'Rahilly, *Táin Bó Cuailnge from the Book of Leinster*, Dublin, 1967, p. 134, (l. 4850-4871).

17. Ed. Strachan, p. 122, l. 3651 ff, ed. C. O'Rahilly, p. 134, l. 4860-4861.

18. Windisch ed., p. 893, l. 6130-6133 и p. 895, l. 6141-6143.

19. Strachan ed., p. 122, l. 3655 ff; Windisch ed., p. 897, l. 6154-6156.

20. Форсети, сын Бальдра, - "примиритель" норвежского пантеона: ни в одном тексте его не объединяют с Локи. Однако в "*Sage o Хервараре*" ок Хейджрека, гл. VI, показано жесткое противостояние двух братьев, примирителя и смутьяна.

21. *Fer sidaigthi sluaig Ulad: Mesca Ulad*, ed. Hennessy, p. 38.

22. Stokes ed. in *R. Celt* 14 (1893), p. 426.

23. § 16. Ср. другие умиротворяющие и благоразумные вмешательства Сенчи в том же повествовании, §§ 7, 21 (он сводит женскую ссору к словесному поединку), 26, 29, 75. Ср. различное поведение Брикриу и Сенчи в "*Комперт Конкулайнн*".

24. J. Loth, *Les Mabinogion*, 2thed., I (1913), pp. 121-171. Я цитирую этот перевод.

25. Mühlhausen edition (1925), p. 21. В валлийском языке *evnys* означает "враждебный"; название иногда пишется *Evnyssyen*, иногда *Evnyssyen* (или *Efnysyen*).

26. Loth, p. 125: "... Тотчас же он распластался под лошадьми, отрезал им губы вровень с зубами, уши вровень с головой, хвосты вровень со спиной; если он не мог ухватить их за брови, то сбривал их до кости. Он изуродовал лошадей таким образом, что с ними невозможно было ничего сделать". - Нет нужды искать особую связь с одним из злодеяний Сирдона (выше, п°3 b): во всех этих обществах всадников злодеяние, заключающееся в порче лошади, - обычное дело; юный Греттир в начале саги, носящей его имя, не исключение.

27. Он дает ложь о вооруженных воинах, которых ирландцы спрятали в мешках по всему помещению: Loth, pp. 140 и далее.

28. Loth, p. 142: "Когда мир был заключен, Бендигейт Вран послал за ребенком, который затем отправился в Манавиддан. Всем, кто его видел, он понравился. Он был с Манавидданом, когда Ниссьен, сын Евросуйда, позвал его к себе. Ребенок осторожно подошел к нему. "Почему, - воскликнул Эвниссиен, - мой племянник, сын моей сестры, не приходит ко мне? Если бы он был королем Ирландии, я был бы счастлив обменяться с ним ласками". - С радостью, - сказал Бендигейт Вран, - отпусти его! Ребенок пошел к нему, весь радостный. "Свидетельствую перед Богом, - сказал себе Эвниссиен, - семья вряд ли ожидает убийства, которое я собираюсь совершить в эту минуту". Он встал, схватил ребенка за ноги и, прежде чем кто-то из семьи успел его остановить, бросил его головой вперед в пылающий костер..." - Этот крайне смещенный и романтизированный материал из "*Мабиногиона*", тем не менее, основан на старых бриттских мифах: Манавиддан и Бран - древние боги: является ли это неожиданное убийство невинного ребенка посреди мирного и радостного собрания романтической кульминацией мифа, сравнимой с убийством молодого, красивого и доброго Бальдра?

29. Mühlhausen, p. 32: *ac yna, pan welas Efnysyn y kalanad hab eni yn vn lle o wyr Ynys y Kedyrn...*; Loth, pp. 143-144. Таким образом, в конце своей карьеры и после убийства прекрасного ребенка Эвниссин, как и Локи в конце своей жизни и после убийства Бальдра, становится "препятствием к воскрешению", но при других условиях и с другими последствиями.

30. Mühlhausen, p. 32: *ymestynnu idaw ynteu yn y peir, yny tyrr y peir yn pedwar dryll, ac yny tyrr y gallon ynteu*.

31. И, может быть, отдаленная аналогия этих ролей с той, которую сыграл Эвнисиен (здесь *handbani*, ни в коем случае не *ráðbani*!) в убийстве прекрасного ребенка?

32. Четвертое решение - общее наследие - которое можно было только рекомендовать в первом издании этой книги, было уточнено и усилено в 1958 году в главе VII "Боги немцев", воспроизводимой ниже как глава V.

Примечания

1. Ф. Стрём, *Локи*, стр. 8, отказывается принять это понятие мифического типа и добавляет: "*Diese Hypothese erscheint um so mehr diskutabler als sie in dem konkreten Falle ihren Fürsprecher nötigt, in einem solchen Typus eine skandinavische Mythengestalt und eine Sagenfigur aus dem fernen Kaukasus zu vereinigen.*" Читатель уже понял, что мой подход прямо противоположен: не желание определить тип "заставило" меня сравнить Локи и Сирдона. Из этого сравнения, навязанного их характерами и поступками и проведенного без предубеждений, *вытекает* тип.

2. Z. Ванети, "Общность Нартов", *Изв. Юго-Осет, Научно-Исследова, Инст. краеведения*, 2, 1935, стр. 213, рассматривает отношения Сырдона с Нартами как проявление классовой борьбы.

3. *Проблема Локи*, стр. 265.

4. Иногда сравнивают греческое *orkhis*, "яичко", авестийское *ərəzi*, "мошонка", и древнескандинавское *ögnr* (от **örgn*), "пенис". Ср. [примечание 1, с. 72](#).

5. См. выше, №14, II, b, p. 82.

6. Ср. *Huginn, Muninn*: F. Ström, *GH* 53 (1947), I, p. 56; *Loki* (1956), pp. 61-80, о местах встречи Локи и Óðinn - лучшая часть книги.

7. См. выше, [с. 41](#).

8. № 1 a, b.

9. № 5 a, b.

10. No. 14 1, a).

11. № 14, III.

12. Я следую шведскому изданию и переводу I. Lindquist, *Norröna lovkväden från 800-och 900-talen, del I: förslag till restituerad text jämte översättning*, Lund (1929), pp. 82-83. Для простоты и не считая это литературным святотатством, я заменил скальдические перифразы обычными существительными.

13. "Друг Оддина" (*Hrafnásar vínr*): более нормально, поскольку великан, несомненно, обратился со своей просьбой (ст. 1) именно к Хё'ниру (*Fet-meili*), думать вместе с Линдквистом, что этот *кеннинг* все еще относится к Хё'ниру: это реакция Хё'нира. Другие понимают Локи (*Corpus Poeticum Boreale*, J. de Vries и др.): но это первое движение не вписывается в службу по разделке мяса, которую Локи оказывает в следующей строфе. Редакторы *Corpus Poeticum* поняли стих совершенно иначе и неприемлемо (*hlaut af helgum*

skutli Hrafn-ásar vin(r) blása означало бы "Локи с большим трудом раздул огонь": в этом месте действительно возникает вопрос о поддержании огня!)

14. *Ok kölluðu hann allvel til höfðingja fallinn.*

15. *Spakr*, возможно, в большей степени, чем *vittr*, включает в себя "понятие пророческого видения" (*Zoëga*).

16. Другой вариант появления Квасира, расходящийся с прозаическим вариантом *Эдды*, принадлежит тому же автору, цитируемому выше, с. 100. Но глубинный смысл тот же: либо только ванам (*Хеймскрингла*), либо их сотрудничеству с ванами (*Эдда*) эсиры, и особенно Оддинн, обязаны гением пьянящего напитка (**kvas* > *Kvasir*), который, преобразовавшись, станет медовухой мудрости и поэзии. - Заметим, что это еще одна область "мифологии духа": знаменательно, что она сопоставляется с легендой о Хёнире и Мимире. - Наконец, в истории об окончательной поимке Локи (п°11 а) именно Квасир, искусно истолковав форму пепла в сети, позволяет богам поймать Локи в его собственное изобретение: здесь снова конфликт двух "типов интеллекта", и Локи берет верх.

17. О Мимире и ясновидении Оддинна см. *Mitra-Varuṇa*, pp. 111 и далее. С Мимиром сравнивают *Мумингуса*, который появляется в "*Балдере*" Саксо (выше, п°10 d); ср. M. Bobberg, в *Aarb. f. nord. Oldkynd*, 1943, pp. 103-106.

18. Имя *Hœ'nir* неясно: какое отношение к нему имеют греческое *kyknos* или латинское *ciconia*? Имя *Mímir*, несомненно, из той же семьи, что и латинское *temor*: мы находимся в середине интеллектуальной операции.

19. "*Hœ'nir wird also in dem verjüngten Götterkreise die priesterlichen Funktionen verrichten*", - говорит Геринг в своем комментарии к *Völuspá*, 63¹. Ср. H. Celander, *GHÅ*, 36 (1930), 3, p. 53.

20. *Rá kná Hœ'nir hlautvið kjósa...* (следующий стих, к сожалению, утрачен). Следует отметить, что все, что дошло до нас о *Hœ'nir*, рассматривается здесь вместе, - за исключением трех обозначений, указанных Снорри: "быстрый Асе", "длинноногий", *aurkonungr* ("король мокрых"), которые, должно быть, относятся к неизвестным нам легендам. Первые два, парадоксальные для бога, который "не торопится", возможно, объясняются темой черепахи и зайца - где черепаха выигрывает гонку, потому что она методична: ср. обратную ферейскую пословицу, где Локи, быстрый, но импульсивный Локи, пошел за водой, чтобы окрестить маленькую девочку, только чтобы вернуться, когда пришло время выдать ее замуж, п°14 I (4). То, что в *Sögubrot*, 3 (двенадцатый или тринадцатый век?) Хё'нир назван *hræddast ása*, "самым беспокойным, тревожным из Эсиров", может соответствовать представленной здесь интерпретации и противопоставлять Хё'нира *беззаботному* Локи (см. выше, отношение Хё'нира к требованию Þjazi: он выдыхает в гневе и сдерживается).

21. См. выше, с. 162.

22. № 2, 1), а, b, с.

23. № 7 а; ср. также в п°10 а и b два противоположных канала Сирдона и Сатаны.

24. [Примечание 1986 г.] Приведенное здесь сравнение Локи и Хё'нира не совсем удовлетворительно. Г-н Эдгар Полومه напоминает мне, что в главном мифе, где он появляется, Хё'нир составляет пару с Мимиром и что, когда он отделяется от Мимира, он больше не может выполнять свою роль. Поэтому М. Полومه считает, что в этой паре Хё'нир отвечает только за *общение* (ср. его роль после *Рагнарёка*), а *размышления* и взвешенные

решения - дело Мимира. Я рассмотрю эту маленькую загадку еще раз, с точки зрения Мимира, в "Зарисовке" в четвертой серии (76-100).

25. Это даже единственный аргумент, приведенный в пользу приравнивания Лоддурра к Локи. Он не лишен силы, но слаб, граничит с принципиальным ходатайством.

26. Gering, *Edda Kommentar*, I, p. 21: *önd* = "Atem, Atmungsvermögen"; *óðr* = "Vernunft, Geist".

27. *Gylfaginning*, гл. VI, стр. 16.

28. См. хорошее обсуждение и сдержанное заключение в J. de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 28-37. Автор справедливо отмечает, стр. 29-30, что в некотором смысле этимологически можно было бы ожидать, что *óðr* будет представлен как подарок от Óðinn: разбивка тем более интересна.

29. С моего согласия оно было опущено в русском переводе, *Осетинский эпос и мифология* (Москва, 1976), *Локи*, гл. IV "Сравнение", с. 111-131.

Примечания

1. Вслед за Й. Гриммом, *Немецкая мифология*, 4th изд. (1875), I, с. 199-201; также П. Херрманн, *Северная мифология* (1903), с. 403-419; E. H. Meyer, *Germanische Mythologie* (1903), pp. 275-277; E. Mogk, in *Reallexikon der germ. Altertumskunde*, III (1915), p. 163; G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung* (*Mannus Bibliothek* Nr. 31 1923), p. 119... Именно в этом смысле Й. де Врис прав, отвергая "огненную природу Локи", *The Problem of Loki*, pp. 151-162, особенно p. 161.

2. Они, по-видимому, дали индоиранцам "начального бога" и "конечного бога" канонических списков: см. *Tarpeia*, 1947, p. 66-97.

3. См. R. M. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1910, p. 337.

4. Я опускаю фантазии, подобные тем, которые Й. де Врис имел терпение серьезно обсуждать в "*Проблеме Локи*", с. 151-160: "*Миф о том, что он был пойман в форме лосося*", доказывает, что он действительно является *богом огня*... потому что в магическом финском руно о происхождении огня искра прячется в теле рыбы, которую затем нужно поймать сетью (K. Krohn, "Magische Ursprungsrunen der Finnen", *FFC* 52, pp. 111, 117-118, 123-125...). С другой стороны, я не считаю, что сходящиеся, но разнообразные черты современного скандинавского фольклора можно исключить как достоверные свидетельства древнего представления о Локи.

5. № 8.

6. Строфа 65 (снова обратите внимание на слово *logi*); п°11 с.

7. № 14 II, 4).

8. № 14 II 7) и 8).

9. NO. 14 V, 1).

10. № 14 VI, 1), 2), 3).

11. Финские загадки, упомянутые выше, примечание 1, с. 136, имеют в качестве решения "огонь".

Примечания

1. Выше, [стр. 100-107](#).

2. Набросанное в *III* (1959), pp. 1-16, исследование было развито в первой части (pp. 33-257) книги *ME* 1, 1978 (5thed., with additional notes, 1986).

3. *Mbh.* I, 128 (перевод П. Ч. Рой), Дурьодхана пытается отравить, а затем утопить Бхиму, которого спасает *нага*; 129, новая попытка отравления, безрезультатная; 143, начало заговора, который приведет к сожжению лакового дома, где без совета Видуры погибнут Пахавы; 203, Дурьодхана придумывает семь хитростей, чтобы ослабить Паṇḍаву (спровоцировать разлад между старейшинами и близнецами, подкупить их министров и зятьев, чтобы они отказались от них; склонить их остаться со своим тестем Друпадой; вызвать ревность в их сердцах; запутать Драупади с ее мужьями; убить Бхиму; соблазнить Паṇḍаву красивыми женщинами). В обратном случае, II, 46, Дурьодхана становится жертвой иллюзий дворца Юдхиṣṭхиры: он падает в одежде в воду или, наоборот, раздевается, чтобы пересечь хрустальную поверхность, которую он принимает за воду. Только в II, 47 Сэкуни предлагает победить Юдхиṣṭхиру с помощью костей.

Примечания

1. Выше, [стр. 126-127](#).

2. Выше, [стр. 61](#).

3. Выше, [стр. 64](#).

Примечания

1. Даже в таком обличье Сырдон играет важную роль в том, что занимает место эсхатологии в осетинском эпосе: "Конец нарттов", выше, [№17, с. 198](#).

2. Концы сменяющих друг друга эпох или рас в греческой и ирландской традициях, несомненно, должны быть включены в сравнительное dossier.

Примечания

1. Глава II "*Боги германцев*" заканчивается страницей (75), подчеркивающей пессимизм мифологии, в которой нынешние боги-суверены выполняют свою работу плохо или неполно: "Скандинавские боги могут карать за святотатство и лжесвидетельство, мстить за нарушенный мир и поруганные права (W. Baetke, *Die Religion der Germanen*, pp. 40-42), ни один из них не воплощает в чистом, образцовом виде те абсолютные ценности, которые общество, пусть даже лицемерно, должно укрывать под высоким покровительством; ни одно божество не является прибежищем идеала, если не надежды. То, что божественное общество приобрело здесь в эффективности, оно потеряло в моральной и мистической силе:

теперь оно не более чем точная проекция земных групп или государств, единственной задачей которых является победа или завоевание. Жизнь всех человеческих групп, безусловно, состоит из насилия и коварства; по крайней мере, теология описывает Божественный порядок, в котором тоже не все идеально, но где Митра или Фидес, гарант наблюдает за нами, образец истинного закона сияет. Если боги политеизма не могут быть безупречными, то, чтобы выполнить свою роль, один из них все же должен говорить и отвечать на совесть человека, которая пробудилась рано, а в случае индоевропейцев, безусловно, уже была широко проснувшейся и зрелой. Но Тыр больше не может этого делать. Ни немцы, ни их предки не были хуже других индоевропейцев, устремившихся в Средиземноморье, Иран или на Инд, но их теология суверенитета, и прежде всего их "бог-юрист", подстраиваясь под человеческий пример, ампутировал роль протеста против обычаев, который является одной из великих услуг, оказываемых религиями. Это опускание суверенного "потолка" обрекало мир, и весь мир, богов и людей, быть таким, каков он есть, поскольку посредственность - это уже не результат случайных недостатков, а сущностная ограниченность.

Безвозвратно? Вот тут-то и приходит на помощь Бальдр, сын Оддина и регент грядущего мира".

Примечания

1. "Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39; расширено в *ME I*, pp. 53-102.
2. "Karna and the Pāṇḍava", *Orientalia Suecana*, III, 1954 = *Mélanges H.S. Nyberg*, pp. 60-66: дополнено (в частности, темой двух матерей, общей для Солнца и Karna) в *ME I*, pp. 125-144.
3. The Transposition of Minor Sovereign Gods into Heroes in the Mahābhārata, *III*, III, 1959, pp. 1-16. Постоянно расширяющийся обзор (Бхишма, "наставники", Kṛṣṇa, Драупадея и т. д.) привел к первой части *ME I*, с. 31-257.
4. Стиг Викандер, "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clío*, VII, 1950, p. 310-329.
5. Степан Ахьян, "Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes", *RHR*, CIC, 1982, p. 251-271.
6. Наконец, *ME I*, pp. 271-274.
7. Отрывок шестого канта "Энеиды", где Анхис знакомит Энея с будущими первыми царями Рима, содержит несколько прекрасных определений этих функций с реальными ключевыми словами. Ромул (ок. 781-782): *En huius, nate, auspiciis illa inclita Roma / imperium terris, animos aequabit Olympo* ("Именно под ее покровительством, сын мой, этот прославленный Рим сравняется своей империей с землей, своей душой с Олимпом", перевод Мориса Рата, как и другие латинские цитаты в этой заметке); Нума Помпилий (808-811): *Quis procul ille autem ramis insignis oliuae / sacra ferens? Nosco crines incanaeque menta / regis Romani, primam qui legibus urbem / fundabit...* ("Кто этот человек вдали, отмеченный оливковыми ветвями и несущий священные предметы? Я узнаю его волосы и седеющую бороду римского царя, который установит первообытний Рим на основе законов"); Tullus Hostilius (812-815): *... Cui deinde subibit / otia qui rumpat patriae residesque mouebit / Tullus in arma uiros et iam desueta triumphis / agmina* ("Тот, кто сменит его, Тулла, прервет покой родины и призовет к оружию

оцепеневших в мире солдат и войска, уже непривычные к триумфам"); Ancus Martius (815-816): *Qui iuxta sequitur iactantior Ancus / nunc quoque iam nimium gaudens popularibus auris* ("Здесь, совсем рядом, находится его шутливый преемник, Анкус, уже слишком чувствительный к народной благосклонности"). О Ромуле и Нуме см. *DSIE*, p. 158-168.

8. Тем не менее, Жак Хургон, *Rome et la Méditerranée occidentale*, 1969, p. 231-235, все же признает, что легенда о Нуме формировалась в жреческой среде, а легенда о Тулле - в *carmina coniuualia*, которые для этой цели сравнивались с *chansons de geste*. Автор спрашивает (p. 231, l. 3), почему вульгата царской истории датируется 380-270 годами: все "устаревшие" реальные факты, встречающиеся в ней, относятся к этому периоду. О том, что говорится о сабинах у истоков Рима (с. 90-92), см. *RRA*², p. 23-25, 76-77, 176, и вторую часть *ME I*.

9. Аспекты третьей функции Анкуса обсуждались в *Tarpeia*, 1947, pp. 176-182 ("Анкус, война, мир и экономика"), 182-189 ("Анкус и плебс"), 189-193 ("Анкус и третья функция"); ср. *ME I*, pp. 280-281. Этот вопрос будет рассмотрен еще раз, если у меня будет время.

10. *HC*, p. 79-81.

11. См. ниже, с. 500-502.

12. Против странного толкования (Герберт Дж. Роуз) легенды о Горациях и Куратиях, связи этой легенды с местностями (Tigillum Sororium, Pila Horatia и т.д.), самого прилагательного *sororius* (от корня немецкого *schwellen*), см. в немецком издании *AFG* (1964), p. 21-22, примечание, которое я здесь не воспроизвожу, но которое остается в полной силе: ср. *ME III*, p. 308-312.

13. Воинский *фурор* (гомеровское ирл. *ferg. μέος* и т. д.) - тема первой главы "*Горация и куриалов*", с. 11-33. Но см. более поздние оговорки в *Esq.* 40, pp. 139-146, и 44, pp. 181-191.

14. Скандинавская традиция тоже, см. ниже, с. 524-531.

Примечания

1. Идет ли речь о Трите, Намучи, грехах Индры и т.д., мы не должны упускать из виду, что, безусловно, не существовало единой, стандартной традиции, но, начиная с ведийских времен, существовало множество вариантов, тем более многочисленных, чем более известным и важным был предмет. Помимо обязательной филологической обработки ведических данных в стихах или прозе, их *также* необходимо исследовать так, как это принято делать с этнографическими и фольклорными материалами. О разнообразии вариантов, касающихся Триты и его отношений с Индрой, можно судить по Abel Bergaigne, *La Religion védique*, II, 1883, p. 326-330, и Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, p. 28, v. Émile Benveniste and Louis Renou, *Vṛtra et Vṛθragna*, 1935, p. 106, n. 1, и ср. ниже, p. 310, прим. 2 и p. 318, прим. 2.

2. *Op. cit.* p. 193; см. ниже, pp. 479-481.

3. Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, I, 1838, p. 105.

4. *IF*, LIV, 1935, p. 205; Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I, 1956, p. 534-535, s. v.: "wohl 'der Dritte'".

5. Наконец, *ME I*, pp. 199-201.

6. В случае с ирландским героем Кухулайнном, чье "посвящение в воины" также включает в себя битву с тройным противником (римский тип: три брата, три сына Нехта: см. выше, [с. 301](#) и ниже, [с. 499](#)), "третий" персонаж присутствует в примечательной форме: зачатие этого героя, понимаемого как воплощение бога Луга, происходит в три этапа (Ernst Windisch, *Irische Texte*, I, 1880, p. 138-140, вторая версия). Ее мать Дехтире рождает мальчика, который очень быстро умирает; затем, возвращаясь с похорон, она выпивает и проглатывает "маленького зверька", который во сне оказывается потерянным ребенком, второй формой Луга, но она тут же извергает зародыш и снова становится девственницей; наконец, от своего мужа она рождает третьего ребенка, точнее, третью форму того же бога, Сетанта, который позже получает имя Кухулайнн, Пес Куланна. Отсюда и выражение в рассказе: "И был он ребенком трех лет" (*ocus ba he mac na teorú m-bliadan in sin*). В случае с греческим героем Гераклом, победителем троекратного противника (индийский тип: Герион имеет три головы), "третий" характер выражен в аналогичной форме, но переходящей в тройственность; для его зачатия нужны не три испытания и три года, а ночь в три раза длиннее обычных ночей (см. ниже, [с. 387-388](#); Диодор, IV, 9, 2). - О Звездочете, уменьшенном до трети своего первоначального вида (в отношении пар рук), см. *ME* II, p. 31; о Бёдваре третьем (два старца частично животные, он чисто человек) см. ниже [p. 511-512](#).

7. Если мы примем невероятное объяснение Якоба Вакернагеля (Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik*, II, 2, 1959, p. 700, § 513 g, Anm.; ср. Hanns Oertel, *Syntax of Cases*, 1926, p. 328, с таблицей предполагаемых производных, сообщающей о предложении Вакернагеля), который выводит véd. *Āptyá* и avest. *Āθwya* от индоиранского **Ātpya*, тем не менее, фактически оставалась бы определенная ритуальная связь *Āptyá* с водой, что способствовало бы превращению имени в очевидную производную от *āp-* 'вода(х)'. Но предполагаемое слово **Ātpya* имеет странную форму и не имеет смысла; Манфред Майрхофер, *Kurzgefasstes etymol. Wörterbuch*, I, 1956, s. v., хорошо говорит: "Wahrscheinlich

ist *āptyá* von *ā* *paḥ* beeinflusst, wenn nicht direct (trotz manchen Schwierigkeiten in Iran) als *āp-tyá* von diesem hergeleitet... Gegen Trennung von *āp-* (die Wackernagel bei Oertel 328 gefordert hatte) vgl. mit richtigen Gründen Lommel, *Festschrift Schulring*, 31, Anm. 2 (auch zu aw. *āθwya*)."

8. *Trita Āptya, eine vedische Gottheit*, I = *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1927, 5, pp. XIX-XX.

9. *Тарпея*, 1948, с. 58-59.

10. *Le Zend Avesta*, II, 1892, p. 624-626 и n. 50-56.

11. Там же, примечание 55.

12. VII, I, 20-36; Edward W. West, *Pahlavi Texts*, V = *SBE*, XLVII, 1897, p. 9-15. См. теперь M. Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967 (посмертно), p. 8-10 (перевод p. 9-11).

13. О Горе Квируни см. *Esq.* 43, p. 171-180.

14. "Deux traits du monstre Tricéphale indo-iranien", *RHR*, CXX, 1939, pp. 7-11.

15. Можно также понять вторую половину строфы, не придавая одинакового направления дативу, открывающему стих 3 и заканчивающему стих 4: "Это для нас, для нашего блага, ты передал в руки Триту Вишварупу, сына Твы, [сына] того, кто связан [с тобой] дружбой". - Другая конструкция и значение, предложенные для *sākhyāśya* (... "к Трите, [члену] дружеской группы"), маловероятны; *sākhyāśya* в стихе 4 скорее относится к генитиву, включенному в

отчество *tvāṣṭ́rá́m* из стиха 3, и, таким образом, отделенный, особенный, предлагает идею: "хотя он был сыном существа, связанного с тобой дружбой".

16. Выше, [сmp. 312](#).

17. *AJP*, XVII, 1896, p. 430-437.

18. pp. 25-36.

19. Наконец, о параллельном тексте *TaittirīyaBrāhm*, III, 2, 8, 9-12, Paul-Émile Dumont, *JAOS*, 76, 1956, p. 187-188. В эпосе "разделение Индрой осквернения" (Трита не появляется) рассказывается по-разному, см. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 130-132. Применяется к "грозному воину" Батрадзу, сохранившему некоторые черты скифского Ареса (*ME I*, pp. 570-575, и ниже, pp. 504-505), встречается в нартском эпосе Северного Кавказа: см. мой *LN*, 1930, p. 73 (вариант *f*).

20. См. выше, [с. 312](#).

21. Несомненно, производным от *Ōrita* является "Шрит" из нескольких пехлевийских текстов, "седьмой из семи братьев", воин и слуга сказочного царя Каюса (Кай Ус: авт. *Кави Усан*, вед. *Кави Усана*). Каюс приказывает ему пойти и убить чудесного вола, который справедливо указывал в каждом споре истинную границу между Ираном и Тураном и, как следствие, мешал ему в его неоправданных аннексиях. Бык сурово отчитал царского миссионера и сказал ему, что позже Заратушт, "самый жадный до справедливости среди существ", опубликует его злодеяние. Шрит колеблется и возвращается к царю, чтобы тот подтвердил приказ. Царь подтверждает. И он убивает быка. Но тут же его душу охватывает беда, и он снова предстает перед царем, прося убить его. Зачем мне убивать тебя, - сказал царь, - если не ты сам решил это сделать? - Если ты не убьешь меня, я убью тебя, - отвечает Шрита. - Не убивай меня, - говорит царь, - потому что я - правитель мира (*dēhpat i gēhān*). Жалобы Шрита продолжаются до тех пор, пока царь не говорит ему: "Иди в такое-то место, там есть ведьма в форме собаки, она убьет тебя". Шрит отправляется в указанное место, ударяет ведьму, которая тут же распадается на две части. И так продолжается. Когда их становится тысяча, они убивают его и наносят ему раны (*Zātspram*, XII, 8-25 [9-26 в издании Бехрамгора Т. Анклесарии, 1954]; перевод в М. Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967, pp. 165-167; ср. *Dēnkart*, VII, 2, 62-66; Molé, *op. cit.*, pp. 24-26, transl. pp. 25-27). Здесь мы узнаем *козла отпущения*, который убивает по приказу, как Трита в мифе о Трикефале, и который, взяв на себя грех царя, как Трита грех Индры, искупает его вместо него (но не может передать его дальше: не говорится даже, что грех переходит на ведьму). Он искупает убийство быка, так же как в обряде Трита (вместе со своими братьями) искупает кровавый, жестокий элемент любого жертвоприношения животных; просто в Иране этот акт более серьезен, чем в Индии, поскольку убийство быка, даже жертвенного, осуждается зороастризмом и поскольку бык, которого убивает Шрит, к тому же является истинным *iudex*, "показывающим право". Наконец, Шрит по-прежнему определяется как младший из группы братьев, но этимология его имени, транскрибированного из Авесты, в Пехлеви уже не прозрачна, поэтому о нем говорят как о "седьмом из семи"; см. мою статью "Les transformations du Troisième et du Triple", *Cahiers pour l'analyse*, опубликованную Cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure, 7, 1967, pp. 39-42.

Примечания

1. "Вклад в интерпретацию Веды, I, История об Индре и Намучи", *JAOS*, XV, 1893, с. 143-163.

2. Art. cit. p. 147.

3. Махабхарата цитируется в разделах издания в Пуне, но иногда предпочтение отдается другим вариантам.

4. V. *Tarpeia*, 1947, p. 123-124, и *RRA*², p. 248-250.

5. Art. cit. p. 157.

6. Art. cit. p. 160.

7. Моя интерпретация несовместима с интерпретацией Х.С. Верснела, "*Sacrificium lustrale*: смерть Меттия Фуфетия (Ливий I, 28). Studies in Roman Lustration-ritual, I" (*Med. Nederlands Inst. te Rome*, XXXVII, 1975, pp. 1-18). Я читаю, с. 14, п. 8: "Я не нахожу возможным обнаружить хотя бы одну точку сходства между двумя мифическими персонажами [Меттием Ф. и Намуцием]". Речь идет не об этом: см. ниже, с. 345-351.

8. См. важную статью Люсьена Гершеля, "Saliens de Mars et Saliens de Quirinus", *RHR*, CXXXVIII, 1950, p. 145-151.

9. "Les cultes de la *Regia*, les trois fonctions et la triade Jupiter-Mars-Quirinus", *Latomus*, XIII, 1954, pp. 129-139; *RRA*², pp. 183-186.

10. См. *Tarpeia*, 1948, p. 123-124.

11. Ср. уже Léon Feer, "Vritra et Namoutchi dans le Mahābhārata", *RHR*, XIV, 1886, pp. 291-307.

Примечания

1. См. *ME I*, pp. 9-10, 261-262, 281-282, 432.

2. V. *IR*, p. 193-207; о "реформированном" Тулле, p. 206.

3. Или "недостатки", *ṛṇá* имеет оба значения: Louis Renou, *Études védiques et pāninéennes*, XVI, 1967, p. 123.

4. В битве форума: клятва Юпитеру Статору.

5. V. *Tarpeia*, pp. 154-158; *RRA*², pp. 248-250.

Примечания

1. Наконец, *ME III*, стр. 268-283.

2. Наконец, эск. 73.

Примечания

1. Ниже, с. 435-440.

2. *ME I*, p. 47-48.

3. Там же, стр. 210-211, 234-237.

4. См. выше, с. 307, прим. 1.

5. См. ниже, с. 527-528.

6. "Tordenguden og hans dreng", *Danske Studier*, II, 1905, pp. 129-146.

7. Ср. Bernfried Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, p. 28, 32, 49.

8. Карл Ф. Гельднер; несмотря на Sāyaṇa, это вероятное значение *sámyád... ávet*.

9. Гельднер: "Индра, ты есть свой собственный герр,... собственный герр".

10. В большинстве случаев нет причин искать *sva-*, не рефлексивный, а вариант *su-* "хорошо, отлично". О социальных отношениях, выражаемых соединениями **swe-*, см. Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, 1969, p. 328-333.

11. Естественно, Индра - это первоклассный *svar* ^á j "царь сам по себе": это слово применяется к нему 10 раз в R̥V из 16 употреблений в единственном числе (кроме того, 1 раз, несомненно, к ставленнику Индры, 1 раз, несомненно, к царю во время посвящения; 1 раз к Парджанье, который по природе связан с Индрой в работе дождя; 1 раз, вероятно, к только что умершему, собирающемуся занять свое место в загробном мире; 1 раз к Вару, только названному "Āditya"; пятнадцатый пример неясен; - во множественном числе слово квалифицирует 1 раз марутов, 1 раз мифических лошадей, 1 раз Āditya, обозначенных

существительным *gā́ jānaḥ* "цари"). Соответствующее абстрактное существительное *svar*

^á jya применяется в качестве рефрена к Индре в двух гимнах (16 раз в I, 80, 1-16; 3 раза в I, 84, 10-12) и еще один раз к Индре (кроме того, один раз к Савиту, "побуждающему" богу; один раз к Митре-Варуṇа: 1 последний текст, несомненно, испорчен). И наконец, только один

раз *svar* ^á j появляется рядом с *samr* ^á j "вселенский царь", в различии, которое равносильно теологическому определению: теперь *sv.* - это Индра, *sa.* - это Варуха. По этому вопросу см. обсуждение метода с Бернфридом Шлератом: SCHL... *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, p. 132-133; Dum, *Journal asiatique*, CCXLIX, 1961, p. 430.

12. Об этом слове В. Эмиль Бенвенист, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, p. 199; Луи Рену, *Études védiques et pāṇinéennes*, XVI, 1967, p. 11 ("единственным смыслом, который был предложен для *s.* в R̥gВеде - "автономия"); определение Филиппа

Колине, "Étude sur le sens du mot *svadh* ^á dans le Rig Véda", *Mélanges Sylvain Lévi*, 1911, p. 172 ("привычный способ, должное, привычка, обычай"), является недостаточным.

13. В некоторых формах иранского дуализма понятие *xʷat-dōšakih* ("желать своего") характерно для той части второй функции, которая относится к плохому творению: Robert Ch. Zaehner, *Zurvan*, 1955, pp. 374-381 (извлечения Z 11 и Z 12 из Dēnkart).

Примечания

1. "Indrasya kilbiṣāṇi", *JAOS*, XIX, pp. 118-125.

2. См. выше, с. 75.

3. Иначе Карл Ф. Гельднер: *"Der Mächtige geht dem nicht aus dem Wege, dessen Vater, dessen Mutter, dessen Bruder er erschlagen hat. Er fordert sogar noch Geschenke von ihm, wenn er einen Vergleich macht. Er scheut vor keinem Unrecht zurück, der Verschenker des Gutes."*

4. Гельднер: *"Welcher Gott fand Gnade vor dir..."*. Такая интерпретация *te*, кажется, противоречит отношению богов к Индре, выраженному во второй строке предыдущей строфы, хорошо переданной Гельднером (слова матери Индры в детстве): *"Mein Sohn, jene Götter lassen dich in Stich."* Более того, везде в Р̥ҀВеде боги являются дарителями, а не получателями *mārdiká* "жалости, милости, благосклонности" (рац. *mṛd-* "прощать, щадить, быть благосклонным").

5. Правда, из этих соображений можно сделать вывод, что, напротив, следует оставить *ākṣiṇāḥ*, поскольку это *lectio difficilior*. Если мы выберем эту сторону, то факт остается фактом: ни в одном другом отрывке гимна не упоминается отцеубийство Индры и это чудовищное преступление не фигурирует ни в одном из списков грехов, зафиксированных в ведийской прозаической литературе.

6. Henrik S. Nyberg, "La légende de Kərəsāspa", *Oriental Studies in hon. of Cursetji Erachji Pavry*, 1933, pp. 336-343, reprinted in *Monumentum H.S. Nyberg IV = Acta Iranica*, 1975, pp. 245-252, (cf. *Esq.*, 71); в первом опубликованном тексте (*Dēnkart*, IX, анализ *Sūtkar Nask*, 14) К. рассказывает в том, что "убил людей без числа", но его главный грех, в котором его упрекает Ōhrmazd и за который бог огня требует наказания в аду, - это то, что он "победил огонь". См. теперь *Esq.* 71 в *L'Oubli...*, p. 244-245.

7. После долгих дискуссий, во многом злонамеренных, эта интерпретация *márya*, как и общий тезис книги, утвердилась: Manfred Mayrhofer, *Kurzgef. etymol. Wörterbuch des Altindischen*, II, 1957, s. v., p. 596-597. Луи Рену, который в своих *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 49, правильно определил *márya* как "полуэротический, полувоинский термин" (ad *R̥V*, VIII, 54, 13), был неправ, когда хотел удалить второй элемент, *ibid.*, X, 1962, p. 64 (ad *R̥V*, I, 64, 2).

Примечания

1. Этот текст был использован иначе, с точки зрения Драупади и в сочетании с *Mahābh.*, I, 189, 1-40 (= *Calc.* 197, 7275-7318), в *ME I*, pp. 103-124.

2. См. выше, с. 295-296.

3. Этому посвящена первая часть *ME I*, p. 31-257.

4. См. выше, с. 310.

5. В несомненно архаичной сцене из ритуала *aśvamedha*, ведийского жертвоприношения коня, подчеркивается причинно-следственная связь между красотой и плодovitостью, *Śat. Brāhm.*, XIII, I, 9, 6; ср. *ME I*, p. 59 (и p. 491 и n. 2, 560: богатство и сладострастие).

6. "Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", *Éventail de l'histoire vivante* (= *Mélanges Lucien Febvre*, II, 1953, pp. 25-32); см., наконец, *ME I*, pp. 580-586, и les faits parallèles, pp. 586-601, и, по вопросу метода, "L'idéologie tripartite, MM. W. Pötscher et M. Van den Bruwaene", *Latomus*, XX, 1961, pp. 524-529; ср. *Esq.* 51.

7. V. *Tarpeia*, p. 123.

8. Здесь снова встречаются смешанные формы: см. ниже, с. 393, 396.

9. V. *ME* II, pp. 274-275, 282-289.

10. См. выше, с. 311.

11. Моле несколько изменил этот перевод: *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967, p. 11.

12. *ME* I, p. 62.

Примечания

1. О втором грехе Геракла см. ниже, с. 388-389.

2. *ME* I, p. 581-586.

3. См. прекрасные замечания о Λύσσα еврипидовского *Геракла* в сравнении с Алекто из седьмой песни "*Энеиды*" (менее нюансированной, "das Böse an sich") в Vinzenz Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, pp. 101-102.

4. В библиотеке Аполлодора (II, 4, 8-7, 7) "расширение" массы подвигов Геракла на три греха и три зла (μαῖναι, 4, 12; δεινὴ νόσος 6, 2; ὁ τῆς ὕδρας ὅς τὸν χροῖα ἔσθιε, 7, 7) очень похожа, с некоторыми оговорками, самая значительная из которых касается природы первого греха и его отношения к первой болезни: 1° безумие, в котором он убивает своих детей, Геракл (или, скорее, все же "Алкид") насылает на Геракла уже не после (и не в пользу депрессии, вызванной) первым грехом, а просто κατὰ ζῆλον, из ревности; Каким бы невольным оно ни было, именно убийство детей является первым грехом, причем "грехом первой функции", поскольку оно ожидает священных уз крови; 2° точно так же первая консультация в Дельфах неуместна: она происходит, как это естественно, после того, что здесь является виной, то есть *после* святотатственного убийства детей (а уже не после неповиновения божественному приказу, *до* убийства); вопрос, который "Алкид" задает пифии, - "где ему жить", и именно пифия, дав ему имя "Геракл", приказывает ему пойти и служить Эврисфею двенадцать лет, за десять трудов (которых будет двенадцать); 3° два других греха и два соответствующих им зла представлены, как у Диодора, но к Дельфам обращаются только после второго, а не после третьего: Сам Геракл, заживо сожженный, строит свой костер (после того, как приказал своему законному сыну Хиллосу жениться на своей наложнице Иоле, когда тот вырастет, что является предметом его третьего греха и причиной его несчастья, что подчеркивает сексуальную природу этого греха). - Следует отметить, что ни у Аполлодора, ни у Диодора ни один из других актов насилия, совершенных Гераклом за его долгую карьеру, даже одиозное нанесение увечий κήρυκες, глашатаям царя минийцев (Diod., IV, 10, 2; Apollod., II, 4, 11), не считается виной или влечет за собой божественное наказание, болезнь или что-то еще. О смерти и последних пожеланиях Геракла см. в *Esq.* 56.

5. См. аналогичную пару вариантов в *Тарпее*, стр. 280-281 (Тарпея предает из-за любви к золоту или из-за любви к Татию); ср. *ME* I, стр. 428-430; ср. стр. 491 и п. 2, и 560.

Примечания

1. См. *RSA*, p. 50-60.

2. Приношения мертвым (осетинское *xistitœ*), блюда, подаваемые у гробницы, были особенно многочисленны и дорогостоящи в год после его смерти; семьи разорялись при этом, *LN*, p. 158; *RSA*, p. 249-251.

3. *ME I*, p. 462-484.

Примечания

1. Ср. Sten Rodhe, *Deliver us from Evil, Studies on the Vedic Ideas of Salvation*, 1946. Но и человеческие цари могут грешить (гордыня, презрение к богам, тирания и т. д.).

2. *La Religion védique*, III, 1883, p. 250.

Примечания

1. Парадоксально, но один из самых четких диптихов можно найти во французском средневековом эпосе, в цикле Нарбонне: Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, 1981, p. 183-228 (Aïmer et Guillaume).

2. Типичный случай: три эксцесса Нарте Батрадза, *RSA*, p. 50-58.

3. Начиная с Геракла, который обладает многими чертами, делающими его "типом Вайю", но три его греха - это "тип Индры" (не излишества, а недостатки).

Примечания

1. Это исследование взято из *JA*, 1953, p. 1-25. В нем использованы комментарии Р.П. Жана де Менаше и М. Гео Виденгрена.

2. Сравнительный анализ, впервые приведенный в "*Naissance d'archanges*" (1945) и дополненный для *Ārmaiti* в "*Tarpeia*" (1947), pp. 38-66, постепенно совершенствовался. Последний раз см. *DSIE* (1977, 2^eed. 1980), pp. 40-51.

3. *Tarpeia*, p. 66-94.

4. *DSIE*, p. 136-148.

5. Там же, стр. 86-114. "Неверные наследники" в этих двух терминах более чем приблизительны. На самом деле мы не знаем, что произошло исторически, "событийно", между этими двумя формами теологии.

6. *DSIE*, p. 42-43.

7. *Naissance d'archanges*, pp. 158-170 (см., в частности, размышления на p. 169); дополнено и улучшено в J. de Menasce, "Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane, à propos de Hārūt-Mārūt", *Études asiatiques* (revue de la Société suisse d'études asiatiques), 1 (1947), pp. 10-18; обобщено H.Ch. Puech, *RHR*, CXXXIII (1947-1948), pp. 221-225.

8. "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel*, VI (1947), p. 36; переведено в моем *Jupiter Mars Quirinus IV* (1948), p. 48 (ср. p. 59). Позднее Викандер обнаружил в иранском эпосе транспозицию двух близнецов, также содержащих *-aspa* в своих именах как *Drvāspā* (*Luhrāsp* и *Guštāsp*): "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *Nouvelle Clio*, VII (1950), pp. 316-319. То, что перенос одного из индоиранских "асвинов", *Drvāspā*, является женским существом, не является проблемой: *Haurvatāt* и *Amərətāt* тоже женского рода (но *Hārūt-Mārūt* действительно ангелы-мужчины, чувствительные к женской красоте); см. разумное замечание J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*. II (1892), p. 432 ниже.

9. *Der arische Männerbund, Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*.

10. Там же, стр. 58-60.

11. *Naissance d'archanges*, pp. 97-98 и 137-146; ср. "Des archanges de Zoroastre aux rois romains de Cicéron", *Journal de psychologie*, XLIII (1950), pp. 449-463; перепечатано в *IR*, 1969, pp. 195-207.

12. Наконец, *DSIE*, p. 26-27.

13. В дополнение к тем, которые мы сейчас перечислим, существуют сочетания Индры с богами двух других функциональных уровней: *Índravā-váruṇā* (часто), *Indrābr̥'haspatī* (один

гимн) и *Índravābráhmanaspatī* (один раз); *Índravānā satyā* (один раз), *Índravāpūṣānā* (3 гимна) и сочетание с персонифицированной горой, *Índravāpárvatā* (дважды). Ср. выше, [с. 357-361](#).

14. О Ваю, "первом боге" и быстром боге, см. *Naissance d'archanges*, p. 47-48, и *Tarpeia*, p. 67-68, 71-72.

15. Индоиранский Вайю был не только жестоким, но и воинственным, в отличие от Индры: ср. в индийском эпосе, когда его сын Бхима сталкивается с Арджуной, сыном Индры; см. S. Wikander, *Pāṇḍava-sagan...* (выше, [смп. 434](#)), стр. 33-36 (стр. 44-48 моего перевода в *Jupiter Mars Quirinus IV*). О воинственном характере иранского Вайю и других атмосферных богов см. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (1938), pp. 188-234; S. Wikander, *Vayu*, I, *Texte* (1941). Наконец, *ME I*, pp. 47-55, 112.

16. *Варуна, несомненно, наделил Зороастра многими чертами Ахура Маздаха, но в списке архангелов он также был "сублимирован" пророком в А́са, как Митра в Воху Манах (*DSIE*, pp. 115-121). Позже, когда Мипра возвращается под своим именем, *Варуна больше не появляется.

17. É. Benveniste и L. Renou, *Vṛtra et Vṛθragha* (1934).

18. В поздней Индии часть - и принцип - этих воплощений перешла к Viṣṇu; см. Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie* (1911), pp. 25-68 (II. "Die Inkarnationen des Vərəθraγna"); É. Benveniste и L. Renou, *op. cit.* pp. 32-40, 194-195; *Tarpeia*, p. 123. Ниже, [с. 507](#).

19. О проблеме эволюции Мипры с точки зрения трех функций см., наконец, *DSIE*, pp. 121-137.

20. Именно этот аспект подчеркивает A. Meillet в знаменательной статье: "Le dieu indo-iranien Mitra", *JA*, 1907, 2, p. 143-159; ср. соединение *Miθra.Ahura* в Yašt X (*Mihr Yašt*), 113. О значении слова "договор" в этом переводе см. *DSIE*, pp. 82-85.

21. В Yašt X, см. например, стихи 8-9, 11, 36, 112; стихи 17-21, 37-43, 48 тесно объединяют два аспекта Мипры; в 11 *рапаэштар* (техническое название мужчин второй функции в авестийской классификации) поклоняется ему, чтобы получить его воинственную защиту; в 112 сам Мипра получает эту квалификацию.

22. Яшт XIV (*Бахрам Яшт*), 2-5.

23. Yt. X, 9.

24. Yt. X, 70, 127; ср. 67, 80.

25. Yt. X, 127, fin.

26. Yt. X, 88.

27. *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, II (1883), p. 415.

28. *Die Religion des Veda*, 2^eed. (1917), pp. 230-231; ниже я воспроизвожу французский перевод В. Генри (1903), pp. 192-193. Все тексты в RV, касающиеся Viṣṇu, уже собраны в J. Muir. *Original Sanskrit Texts*, IV (1863), pp. 54-83.

29. RV, VI, 49, 13; VII, 100, 4.

30. Я выделил курсивом это превосходное определение.

31. Кроме индоиранского, *vi- имеет производные только в германских языках: оно образует основу немецких *weit* "далеко", *wider* "против" и *wieder* "снова" (ср. ведийское сравнительное *vi-tarám* "дальше").

32. Предполагалось, что -nu- в *dhṛṣṇú*- аналогичен теме спряжения *dhṛṣ-ṇu*- (императив 2^osg. *dhṛṣ-ṇu-hi*, RV, I, 80, 3); эта экспликация, неправдоподобная сама по себе, исключается: 1^o существованием *gr̥dhnú*, поскольку не существует спряжения на -nu- корня *gr̥dh-*; 2^o иранскими фактами, приведенными ниже, прим. 3, с. 447.

33. Мы приводим греческое ἴσος "равный" (критский *F|σFor*, эолийский ἴσσοc...).

34. *Viṣūvát* "имеющий различные стороны вокруг себя > центральный; зенит, равенство"; *viṣvan* ^ с "ориентированный с двух расходящихся или противоположных сторон, или со всех сторон"; *viṣuṇa* "различный, неустойчивый; противоположный"; *viṣurūpa* "с противоположными формами" и т.д.

35. Yašt XIII, 3, все рукописи дают *Miθrō.Rašnuča*, и Дарместер отмечает, что это dvandva; Бартоломей исправляет на *Miθra Rašnuča*, вероятно, ошибочно.

36. В Гатах уже есть явные намеки на эти материальные элементы, прикрепленные к архангелам: см. *Naissance d'archanges*, pp. 70-72, после H. Gray, *Arch. f. Rel.-Wiss.*, VII (1904), pp. 349, 354, 360, 365, и H. Lommel, *Die Religion Zarathustras* (1930), pp. 123-127. Наконец, *DSIE*, pp. 44-48.

37. В тексте допущена падежная ошибка, но исправление (*yahmāi* на *yō*, из второго относительного предложения) очевидно.

38. Турецкое заимствование *meydan* "место": *at meydant* "ипподром". В качестве однокоренного упоминается только славянское *město* "место".

39. И, кроме того, "широкий, до обширного установления", *pərəθu, vouru.aštəm*; ср. в 95 г. о самом Мипре говорится (после захода солнца) "тот, кто приходит, широкий, как земля" (*yō zəm.fraθō avayāiti*); "он касается кистью двух концов этой обширной земли, с далекими границами"; "он видит все, что находится между землей и небом".
40. Это слово родственно латинскому *socius* "союзник" (ср. *secus* "отдельно"); об этих словах см. É. Benveniste, *Les Mages dans l'ancien Iran* (1938), pp. 10, 11 (и п. 1), 12 (и п. 2). Это сравнение, без оговорок, но и без объяснений, упоминается в *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, 1969, p. 337. См. выше, [п. 326](#).
41. É. Benveniste и L. Renou, *Vrtra et Vrθragna*, pp. 62-63.
42. В Яште XVI.
43. От *kaēθ-* "наставлять (в религиозных вопросах)".
44. Эта квалификация *razišta* подчеркивает - в смысле реформы - "прямую" сущность *Rašnu* так же, как *urukramá, urugāyá* "широкими шагами, широким маршем" выражают сущность *Viṣṇu*.
45. В РҫВеде, с разных точек зрения, главными покровителями дорог являются *Pūṣān* (материально) и *Арьяман* (социально); в строфе I, 90, 5 совместно упоминаются *Pūṣan* и *Viṣṇu*, квалифицируемые как *evaṃ ā van* "кто быстро идет", а предыдущая строфа прямо называет богов - включая *Pūṣan* - как покровителей дорог; ср. два близких имени VI, 17, 11; 21, 9; VII, 35, 9; 44, 1; VIII, 27, 8; X, 66, 5.
46. *La Religion védique*, II, p. 414-415; я лишь заменил слово "стих" на "строфу".
47. *Die Religion des Veda*, 2thedn, p. 229, n. 1: французский перевод В. Генри, p. 190, n. 2.
48. *Le Zend Avesta*, I (1892), p. 401.
49. *Pahlavi Texts*, IV (= *SBE*, XXXVII, 1892), p. 293, n. 2. Ср. Н. Guntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (1923), p. 402 (и p. 303, n. 2).
50. *Šāyast nē šāyast*, 17.
51. *Dāstān i dēnīk*, XXX.
52. Стих 8 описывает *Рашну* как "лучшего спутника, когда ты не обижен".
53. Объяснение, данное Ж. Дарместером в *Le Zend Avesta*, II, p. 491, кажется недостаточным: "Как универсальный свидетель, он находится в любом месте, и поэтому призыв верующих следует за ним от одного конца мира до другого, так что Яшт состоит, по сути, из перечисления всех частей света". Почему "восходящая" форма этого перечисления?
54. Помимо собственного существительного *Rašnu*, это прилагательное один раз употребляется во множественном числе, означая "праведный".
55. В качестве прилагательных я вижу только *zōišnu* (в гатике пишется *zōišənu*) "трепетный" рядом с *zaēs`a* "заставляющий трепетать" и *hiyṇu* "свободный от" (этимология?). В качестве существительных отметим *bāšnu* "высота, глубина" рядом с прилагательным *véd. bahú* "густой, сильный, обильный", (суперлатив *bānmišta*), греч. *παχύς* "густой"; *rašnu* "пыль", рядом с ведийским *rāṇsú* "ид.", старославянским *pēsŭ-kŭ* "песок"; ср. выше, [с. 440, прим. 2](#).

56. Об этом корне см. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions...*, I, p. 9-14.

57. Когда эти прилагательные сочетаются со своими противоположностями, *rjú* "прямой" противопоставляется *vrjiná* "изогнутый", а *višvañs* "расходящийся" - *sadhryáñs* "сходящийся, объединенный".

58. И подкрепляют этимологию *Viṣṇu*, заменяя *ero* на *viṣu-*. Х.С. Нюберг интерпретирует Рашну иначе, как бога рукоположения: *Die Religionen des alten Iran* (1938), p. 64-65.

59. См. мою статью "Dieux cassites et dieux védiques, à propos d'un bronze du Louristan", *Revue hittite et asianique*, XI, fasc. 52 (1950), pp. 18-37, которую я намереваюсь вновь рассмотреть и дополнить в предстоящем "Очерке".

60. См. например, A.A. Macdonell, *Vedic Mythology* (1897), pp. 77-81, всегда превосходно.

61. Этимология слова **fra-vṛti-* вызывает много споров, и я не имею права судить об этом. О *фраваши* см. N. Söderblom, *Les Fravashis* (1899) и *La Vie future d'après le mazdéisme* (1901), а также J.H. MOULTON, *Early Zoroastrianism* (1913), pp. 254-285.

62. *Aojar*, *xšaθra*: два старых слова второй функции.

63. Кай Барр использовал дифференцированную, классификационно-боевую роль *фраваши*, четко определенную "stridsänder imod de onde magter", на привилегированном примере Зороастра (*Dēnkart*, VII; *Zātspram*, V-VI): "Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος", *Festskrifttil L.L. Hammerich*, 1952, pp. 26-36. Тщательно подготовленные компоненты личности Зороастра: *x'app* (*x'arənah*), знак суверенной и религиозной власти; *фраваш* (*fravaši*); *тан гохр* (**tanu.gavaθra*) "твёрдая материя тела", приготовленная в целебных водах и растениях архангелами "Здоровье и Несмерть": таким образом, Зороастр оказывается оснащённым для своей работы на всех трёх функциональных уровнях.

64. Они настолько воинственны, что Авеста позволяет важному ведийскому и до-ведийскому понятию сохраниться в качестве гапакса при их упоминании, которое везде было устранено,

- санскритскому *vā* "яростная сила", "побуждение к добыче": они (23), и только они, *vazārətō* (**vaza-* + корень *ar-* "приводить в движение"), как они (*ibid.*), и только они - другие характерные слова второй функции - *uyrārətō* (*uyra* 'сильный'), *taxmārətō* (*taxma* 'героический').

65. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 76, отмечает, что этот *Dāmōiš Upamana* ("парагод Дами, Творца") появляется только в связи с ветром, и считает, что *Дами* ранее был обозначением ветра.

66. Перекликается с индоиранскими мифами об освобождении атмосферных вод через битву?

Примечания

1. Выше, *стр.* 296, 437.

2. *RRA*², p. 394-396.

3. В некоторых индийских ритуалах один из служителей также совершает "шаги *Viṣṇu*". Ср. в эпосе "*Кṛṣṇa* и *Арджуна*", *ME I*, p. 211-212 ("ступени *Кṛṣṇa*").

4. Гельднер переводит "nach den Pflichten des Freundes", что крайне маловероятно: сочетание термина *dhárman* и существительного *mitrá* заставляет нас узнать здесь бога, как и в аналогичном выражении в V 81, 4, где Гельднер переводит: Митра.
5. В "Махабхарате" Кṛṣṇa является воплощением и эпическим переносом Viṣṇu (ME I, pp. 208-237); его роль посла, истинного феодала, накануне войны, на протяжении всей пятой песни (Удйога-парвана), должна быть рассмотрена в свете настоящего исследования.
6. Тит Ливий, I, 32, 6-8; Дионисий Галикарнасский, II. 72.
7. Это толкование подтверждается тем, которое сами римляне давали ритуальной сцене выхода в поле, где действуют уже не жрецы, а полководец: он бросает копье на вражескую землю и этим жестом мистически овладевает местом для своего лагеря (Servius II, Comment. к Энеиде, IX, 52: *Varro in Caleno ita ait: duces cum primum hostilem agrum introituri erant, ominis causa prius hastam in eum agrum mittebant, ut castris locum caperent*). Фетишисты не должны символически овладевать вражеской территорией, но мистически подготавливать путь для армии, которая придет за ними.
8. Аналогичную ирландскую легенду см. в IR, pp. 75-79 и 304.
9. RRA², p. 177-178, 581-582.
10. Я посмотрю в другом месте статьи, посвященные Квирину, написанные М. Радке и мадам Порте в ANRW.
11. Люсьен Гершель, "Saliens de Mars et Saliens de Quirinus", RHR², CXXXVIII, 1950, p. 145-151.
12. FESTUS, 419 L², RRA², p. 185 ; ME II, p. 368 (*cum apicibus paludatae*).
13. См. ME I, p. 71-73, о переодевании Арджуны в танцевального мастера.
14. Ср. аналогичную структуру в ведийских мифах о рассвете и обрядах римского праздника Рассвета (*Matralia*) ME III, p. 305-330.
15. DG, pp. 57-76; Esq. 73, где можно найти полезные ссылки и обсуждения.
16. A. de Brême, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*, IV, 26-27.
17. Слишком схематично, поэтому неточно, но краткие "ярлыки" необходимы. Ср. мою дискуссию с М. Гондой о таких обозначениях для суверенных богов (Вару, Митра), DSIE, pp. 77-79.
18. Для *ein*- см. выше, с. 359 (*éka*) и ср. Erik, **Ein-ríkr* "единственный могущественный", имя нескольких королей, один из которых, легендарный, если не мифический, почитается в главе 20 Инглингасаги и в Saxo V, x (ср. all. *Ainarich*, *Einrih*); см. Arwid Johansson, *Arkiv för Nordisk Filologi*, XLIX, 1933, p. 234-237.
19. Иногда даже считалось, что *Хариу* - это название не народа, а общества воинов; возможно, их имя сохранилось в имени братьев *Херилунгу*, *Харлунга* из германского эпоса; см. Людвиг Венигер, "Exercitus Feralis", *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906, p. 201-247 (с греческими сравнениями) и комментарий Рудольфа Муха в его издании *Germania*, 1937, p. 382-386.
20. О Валькирьюре см. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², §§ 193, 582.

Примечания

1. Густав Некель, *Вальхалл. Studien über germanischen Jenseitsglauben*, 1913.
2. Karl Helm, "Die Zahl der Einherjar", *Arkiv för Nordisk Filologi*, XLII, 1926, pp. 314-319.
Толкование Магнуса Ольсена, согласно которому образ Вальхолла и эйнхериев был навеян римским Колизеем и гладиаторами (μνοβο-μάχοι), - всего лишь гениальная и красивая конструкция. "Valhall med de mange döer", *Acta Philologica Scandinavica*, VI, 1931-1932, pp. 151-170 (перепечатано в *Norrøne Studier*, 1938); ср. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, § 582, pp. 378-379.
3. Таково описание в "Эдде" Снорри, *Gylfaginning*, 38-41; другое представление в "Эдде в стихах", *Grimnismál*, st. 8-23 (где фигурирует пиво). С этими пирами эйнхериев, возможно, следует сравнить знаменитые вечерние трапезы салийцев после дней их вооруженных танцев.
4. IX, 4, 29-37, esp. 30. *gr̥he yat kṣatriyasyāpi nidhanaṁ tad vīgarhitam adharmāḥ sumahān eṣa yas chayāmarāṇam gr̥he*. Ср. XI, 26, 12-13. Эдвард В. Хопкинс, *Эпическая мифология*, 1915, стр. 109: ṛṣi объясняют Раме, что убитые в битве при Курукшетре отправятся не в царство мертвых, к Яме, а прямо на небо (IX, 52, после 16, отвергнуто в примечании в издании Пуны: *yamasya viṣayaṁ te tu na drakṣyanti kadācana*): причина (18): поднятая ветром, пыль поля битвы очистит их, даже грешников, и перенесет на небо.
5. Śl. 35: *mudā nūnaṁ prapaśyanti yuddhe hy apsarasāṁ gaṇāḥ*, ср. *Энеида*, VII, 813, юноши и девушки, которые "проводят глазами" кавалера Камилла: *...iuuentus / turbaque miratur matrum et prospectat euntem / attonitis inhians animis....*
6. § 32: *Vos uero patriae natos iudico, quorum etiam nomen a Marte est, ut idem deus urbem hanc gentibus, uos huic urbi genuisse uideatur. In fuga foeda mors est, in uictoria gloriosa. Etenim Mars ipse ex acie fortissimum quemque pignerari solet. Illi igitur impii, quos cecidistis, etiam ad inferos poenas paricidii luent, uos uero, qui extremum spiritum in uictoria effudistis, piorum estis sedem et locum consecuti.*
7. См. выше, [с. 301](#), и ниже, [с. 500](#).

Примечания

1. *Vṛtra u Vṛθragna* = *Cahiers de la Société asiatique*, III, 1934.
2. Существительное *vərəθraǵā* и т.д.
3. Finnur Jónsson, *Egils saga Skallagrímssonar*, 1894, p. 30, прим. 9, 3.
4. См. выше, [с. 419-420](#).
5. "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à des traditions parallèles", *Journal de psychologie*, 43^e année, 1950, pp. 449-465, перепечатано с изменениями в *IR*, 1969, Part Two, Chapter IV.
6. Renou, *op. cit.* pp. 115-116; в исключительных случаях говорится, что Ásvin - *v*, *R̥V*, VIII, 8, 9 и 22; об этом отнесении к асвинам, о трехфункциональном характере, придаваемом асвинам некоторыми гимнами восьмой книги, см. "Les trois fonctions dans le R̥gVeda et les dieux indiens

de Mitani", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5^e série, vol. XLVII, pp. 265-298 (ср. *DSIE*, pp. 213-265).

7. Умбрийская *мурса*, *Latomus* XX. 1961, p. 253-257; *Mariages indo-européens*, 1979, p. 134-138.

8. Ср. авест. *vərəθraturva*, присоединенное к *vərəθragan* в *Yašt* XIV, 57, Benveniste, *op. cit.*, p. 20.

9. Benveniste, *op. cit.* p. 20-22.

10. *rjīśin*, эпитет Индры, "vordringend, gerade drauf los eilend" (Grassmann), "Trinker des Trestersafts" (Geldner), "der weisse Labung habende" (Thieme). Другие формы продвижения Индры, связанные в гимнах с победой над Вриштрой (за или после нее), см. в Bernfried Schlerath, *Das Königtum*, 1960, pp. 56, 58-59; в многочисленных упоминаниях о "продвижении" Индры нет ничего систематического.

11. "Продвижение Вахрама", *RHR*, CXXXIII, 1947, с. 5-18. Мы не можем слишком долго размышлять над последним предупреждением: "Мы начинаем подозревать о важности чисток, которые мобеда могли нанести религиозной традиции, чье разнообразие и изобилие открываются нам благодаря случайным исследованиям и открытиям. Но было бы ошибкой не учитывать случайные потери, которые могли произойти независимо от какой-либо тенденции до того, как канон был зафиксирован в письменном виде (см. Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946, p. 170-176). Возможно, забытые или эксцентричные традиции сохранились даже в ортодоксальных кругах. В любом случае, мы видим, какую пользу можно извлечь из пехлевийских рукописей, которые легко доступны, но которыми пренебрегают; другие, названия которых известны из каталогов индийских библиотек, также кажутся многообещающими. Остается надеяться, что наша скудная коллекция иранских данных пополнится в ближайшем будущем.

12. Авест. *yazata* "достойный поклонения", обозначение богов, подчиненных Ахура Мазда (*daēva* стало общим названием демонов); по своему достоинству у. ниже *Aməša Spənta* "Действенных (благодетельных) бессмертных", в которых зороастризм сублимировал древних канонических богов трех функций и прикрепленных к ним богинь. Мистер Келленс считает, что это название применялось только к ограниченному числу божеств.

13. Таким образом, злой дух приобретает форму и значение "тройного противника", см. ниже, с. 518-524.

14. Бенвенист, указ. соч. стр. 26.

15. *Art. cit.* p. 5-6. В формулах нет четкого требования, чтобы упомянутые боги давали желаемые привилегии; по крайней мере, они делают этих богов мерилем для измерения этих качеств.

16. От **Varhragh* < **Varθragha*, Benveniste, *op. cit.* p. 82. Под этим именем бог национализирован армянами; при упоминании иранского бога как такового армянские авторы пишут *Vram*, Wikander, *Feuerpriester...*, pp. 96, 101.

17. Agathange, 12: *k'aǰ ut'iwn hasc'ē jez i k'aǰ n Vahagnē*, ἀρετὴ ὑμῖν ἐν φθάσει ἀπὸ τοῦ ἐναρέτου Ἡρακλέους. Человеческая доблесть, требуемая здесь от Ваагна как источника всех доблестей, связана с центральной темой Яшт XIV. Тем более что добродетель, обозначенная словами *k'aǰ ut'iwn*, ἀρετὴ, является активной, наступательной, как и комплекс качеств, охватываемых именем *Vərəθragha*; ср. крик армянских воинов, убивающих солдат Сапора:

"За *k'aj* Aršak (их царя, которого Сапор держит в плену уже много лет)! ", в Фаусте Византийском, V, 5, и формула, поистине "*vəṛəθragnian*", которую Моисей Хоренский, I, 8, приписывает другому Аршаку, царю персов и парфян: *sahmank' k'aj ac' zēnn iwreanc'*, "границы доблестных (это) их оружие, доблестные не знают других границ, кроме границ своих завоеваний". В дохристианской Армении *K'aj k'*, по-видимому, обозначали своего рода Männerbund; они сохранились в фольклоре как раса довольно демонических джинов; они были заимствованы грузинами (они играют роль в "Человеке с тигровой шкурой") и осетинами; о первых (*K'aj i*) см. в "Человеке с тигровой шкурой". Georges Charachidzé, *Le Système religieux de la Géorgie païenne*, 1968, section VII, chap. 2 ("Saint Georges chez les Kadzhi"), pp. 515-543; chap. 3 ("Retour de saint Georges et ses conséquences"), pp. 545-557; о последних (*Kadzitœ*) см. мой *LH*, 1965, pp. 195-196, 202-204.

18. Моисей создал доисторического царя Тиграна, одним из трех сыновей которого был обожествленный Ваагн (*astuacac'eal*). Об этой схеме см. Heinrich Gelzer, *Die Anfänge der armenischen Kirche*, 1895, p. 107.

19. *Egils saga Skallagrímssonar*, 27, 13 :... *en fyrst, er af var gengit, þá váru þeir ómátkari, en at vanda*.

20. V, разделы с 14 по 18. Опубликовано Адольфом Хольцманом в 1841 г. в книге "*Иन्द्रavidшайя, один из эпизодов Махабхараты*" (*Indravidśchaya, eine Episode des Mahābhārata*). См. другие эпические версии, некоторые близкие к этой, другие другого типа, но имеющие много общих моментов, в Adolf Holtzmann, "Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata". *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, 1878, pp. 305-311, и в Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, pp. 129-132. Очень похожие версии есть в Пураме: так, *Bhāgavata-Purāṇa*, II, 13, 10-17 (Индра, "чьим посланником является Агни", живет тысячу лет среди волокон стебля лотоса, 15).

21. Правильно "слух"; "дарующий блага слух, злой дух в Сутрах" (HOPKINS, *op. cit.*, p. 130); "гадание" (Pr. Ch. ROY); "род оракула, предсказывающего будущее" (Renou-Stchoupak-Nitti, s. v.).

22. V, 14, 9: *padmasya bhittvā nālan~ ca viveśa sahitā tayā / visatantupraviṣṭan~ ca tatrāpaśyac chatakratum*.

23. Хольцманн (Holtzmann, *art. cit.* pp. 309-310) не сомневается, и он прав, что "поиски" Огня по инициативе Бхаспати - это древняя форма эпизода, а "поиски" Упашрути, связанные с историей о Нахухе, - ретушированная форма. Но вариант с Упашрути вновь появляется в Канто XII, 343.

24. V, 16, 11 : *atha tatrāpi padmāni vicinvan bhāratarśabha anvaśyāt sa devendraṁvisamadhyagataṁsthitam*.

25. Там же, 16: *tvayā vṛtro hataḥpūrvamdevarāja jagatpate (pūrvam 'ранее'; здесь приблизительно 'только что был убит?')*.

26. Рену, указ. соч. С. 159, вслед за Абелем Бергайном, об "огромной роли" корня *vṛdh-* "расти" в отношении Индры.

27. Об этих синонимах *Vṛtrahan* см. в Renou, *op. cit.* p. 117.

28. V. 18, 20: *sarvatra jayam āpnoti na kadācit parājayam*.

29. Это совсем другой эпизод, чем "страхи", которые овладевают многими индийскими (иногда самим Индрой), иранскими (Ātar, Tištriya) и греческими богами и героями и т.д. *перед* подвигом (при виде грозного противника) или *во время* подвига (после первой неудачи).

30. *Erknēr erkin ew erkir,*

erknēr ew cirani cov,

erkn i covun unēr z-karmrik elegnikn.

И елеган п'ол куks эланер,

И елеган п'ол бок'еланер.

ew i boc'oyn patanekik vazēr.

na hur her unēr.

[apa t'ē :]

boc' unēr murus,

ew ač'kunk'n ēin aregakunk'.

Эту песню часто исправляли и перекрещивали, чтобы получить более регулярные стихи: например, Mkritč' Emin, *Vēpk' hnoyn Hayastani*, 1880, p. 26; Eruand Lalayean, *Azkakragan hantēs*, I, 1895, p. 22 (который подчеркивает процесс "параллелизма в этой поэтической технике, и сравнивает с кантиком *Исхода*, 15). Lukas Patrubány, *Beiträge zur armenischen Ethnologie*, I, 1897 (ср. *Hantēs Amsoreay*, 1897, col. 123-124); Louis H. Gray, *Revue des études arméniennes*, VI, 1926, pp. 160, 162; P. Nerses Akinean, *Hantēs Amsoreay*, 1929, cols. 320 and 698 (обсуждение с P. Kerovpe Sarkisean, *Pazmavēb*, 1929, p. 211). Принято считать, что в восьмой строке (перед ней) *apa t'ē* "тогда, то" - это связующая формула, введенная автором или переписчиком (но Грей: "действительно"). Арам Раффи, *Армения, ее эпосы, народные песни и средневековая поэзия*, 1916 (приложение к Zabel C. Boyadjian, *Armenia, legends and poems*), pp. 139-140, изучил различные аспекты этого фрагмента (уменьшительные; *cirani*, что означает "пестрый"). Со времени первого издания этой книги этому тексту посвящено множество статей, но они касаются вопросов лингвистики и метрики: см. библиографические указания В. В. Иванова, "Заметки о пословно-исторической индоевропейской поэтике" в *"В честь Романа Якобсона"*, III, с. 977-984. О Ваagne в армянской литературе см. R.W. Thomson, *Agathangelos* (Albany), 1976, p. LXIII и p. 444, n. 122-124 (ср. перевод поэмы того же автора в *Moses Xorenac'i, History of Armenians*, 1978, p. 123). О Дж. Р. Расселе, "Зороастрийские проблемы в Армении: Михр и Ваагн", в Th. J. Samuelian, *Classical Armenian Culture*, 1982, p. 1-7, см. J.-P. Mahé, *Revue des Études arméniennes*, 17, p. 682.

31. Большая часть нижеследующего взята из моей статьи "Ваагн", *Revue de l'histoire des religions*, CXVII, 1938, pp. 152-170.

32. *Hin hawatk' kam het'anosakan krōnk' Hayoc'*, 1895, p. 294.

33. Конечно, ничего нельзя извлечь, кроме одного урока, из попытки Григора Халатянца, *"Армянский эпос в истории Армении Моисея Ксоренского, опираясь на критические заметки"*, 1896, I, с. 201-208; II, с. 51: автор считал, что отрывок из Моисея, связанный с Ваагном, включая фрагмент песни, является хитроумной головоломкой, составленной из "формул", взятых из Библии (*Иов*, XLI, 18-23: "глаза его подобны утренней звезде..., дым поднимается из ноздрей его..., пламя поднимается из уст его"; I *Царств*, XVII, 12 (sic):

"маленький белокурый юноша, Давид"); к Апокалипсису (IX, 2: "дым поднимался из колодца..."; IX, 17; XIX, 11-15: "и глаза его были пламенем огня"; X, 1: "и лицо его как солнце"); к Евсевию, к некоторым текстам Агатанджело, Филона, Хронографии Ширакаци.

34. В современном армянском языке *вазел* - это обычное слово, означающее "бежать"; в старом языке оно означало "прыгать, скакать".

35. Ср. быстрого верблюда, воплощение Вайю, "Ветра" (*Dēnkart*, IX, 23), которого Бенвенист, *op. cit.* p. 35, уподобляет верблюжьему воплощению *Vərəθraǵna*.

36. Ср. вепрь, "...который обгоняет своего противника", воплощение *Vərəθraǵna* в качестве спутника Мипры в Яште X: Benveniste, *op. cit.*, p. 35.

37. О значении "сокол" свидетельствует родственное согдийское слово, Benveniste, *op. cit.*, p. 34.

38. *Op. cit.* pp. 62-63, и выше [pp. 443-444](#).

39. В "Махабхарате" только исследования Огня на небе, на земле и в водах сохраняют эту головокружительную скорость.

40. Benveniste, *op. cit.* pp. 39, 72, 84 n. 4; Wikander, *Feuerpriester...*, 1946, pp. 106-111, 166-167. Мы не можем уделять слишком много внимания этой индийской и армянской теме "огня в воде"; Герман Гюнтерт, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, p. 20, n. 1, хорошо подчеркнул ее, сблизив пребывание ведийского Агни в воде (и в соке растений) с тем, что говорится в армянской песне о рождении Ваагна (об *Apām Napāt*, огне как обитающем в водах, см. *ME* III, pp. 21-27). Уже Мкртыч Эмин почувствовал важность этих связей: это одна из частей, которая остается полезной из его работы *Vahagn-Višapak'at armjanskoj mifologii est' Indra-Vritrahan Rig-Vedy*, 1873, перепечатанной в авторском сборнике *Izslėdovanija i stat'i...*, 1896, pp. 61-83 (*Vahagn and Agni*, pp. 82-83); эта статья Эмина вызвала рипост-памфлет Керовпе Патканея (1873), на который Эмин ответил (1874); в целом Патканей прав (Эмин отрицал заимствование Ваагна у иранцев, объяснял его соединением "вех + имя огня", покрывающим санскритское *agni*, неправильно перевел *erkn... unēr* в третьем стихе фрагмента и т. д.).

41. Это ответ на возражение Уго Бьянки, *Zamān i Ōhrmazd*, 1958, p. 36; обсуждение на стр. 35-39 уместно, только если признать (Луи Рену, 1934; я сам в 1938 г.), что *Vṛtrahán* было сначала именем божественной или героической личности, отличной от Индры, но не если рассматривать, как это сделано здесь, *Vṛtrahán* как эпитет, титул, образцовым получателем которого является Индра; Аналогично, *Vərəθraǵna* - это не титул, как *Vṛtrahán*, *vərəθragan*, а, взятое из этого титула, имя бога, придуманное реформаторами для получения части очищенной миссии Индры. Что касается критических замечаний, сделанных в р. 39-40 по поводу отрывков из "Фестина бессмертия" и "Проблемы центурий", то я принимаю их тем охотнее, что уже не раз, задолго до 1958 г., высказывал свое отношение к этим ранним книгам: см. наконец *ME* I, p. 11-15.

42. Возможно, очень сложный пережиток темы морского тростника, служащего убежищем победоносному (или будущему победоносному) герою, содержится в "Великом Бундахишне": изд. В.Т. Anklesaria. *Zand Ākāsīh, Iranian or Great Bundahišn*, Bombay, 1956, XXXV, 38: "Там [в Откровении, Писании...] также говорится: *x'arrah Frētōn* [= *x'arənah* *Θraētaona*, победителя Трикефала, см. выше, [с. 96](#)] лежит в море *Frax'kart*, в стебле тростника". Далее следует необычная история: "Нотарга, колдовством заставив корову *пат буздам* (т.е.т. е., вероятно, превратив корову в дикого козла (?), Ж. де Менаше, личное сообщение; ср. дикий козел как девятое воплощение *Vərəθraǵna*?), в течение года он давал ей собранный тростник: вернув

корову и подоив ее, он дал немного ее молока своим трем сыновьям..." (см. также Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, 1943, p. 27, n. 2, на основе менее хорошей рукописи, опубликованной в 1908 г. B.T. Anklesaria; Edward W. West, *SBE*, V, p. 138). Тесная связь *x'arənah* и *Vərəθraǵna* установлена, v. Benveniste, *op. cit.*, pp. 7, 31, и особенно 49-50: "Эпитет *barō.x'arəna-* [...] дается не кому иному, как *Vərəθraǵna* [...]. Но *barō.x'arəna-* не является простым дублетом *x'arənahvant* [...]. Первый член *barō-* должен быть понят с его конкретным значением, так же как *x'arənah* вызывает столь же конкретный образ королевского нимба. *Vərəθraǵna*, таким образом, означает "носитель *x'arənah*". Как это следует понимать, указывает пехлевийская традиция [...]. *Х'арəна* изображался знаменем, которое нес *Vərəθraǵna*". С этим перекликается отрывок из "Великого Бундахишна": "Варан - знаменосец небесных изедов [= *язата*, выше, с. 108, н. 2]: нет никого более победоносного, чем он, всегда держащий штандарт победы богов". В этих обстоятельствах примечательно, что о *x'arənah* *Θραētaona* (победоносном герое, непосредственно одушевленном *Vərəθraǵna*) говорится, что он, подобно Ваагну, помещен в стебель тростника, который сам находится в море. Как произошло с другими премаздеанскими мифами, тема была перенесена - без тростника, действительно свойственного *Θραētaona* - к Зороастру и его сыновьям, *Великий Бундахишн* (1956), XXXIII, 36 (ср. Bailey, *l. c.*), *х'арра* Зороастра хранится в море Каянса, под опекой *х'арры* вод, и будет служить для оплодотворения матерей трех посмертных сыновей пророка, Спасителей.

43. Ниже приводится расшифровка некоторых отрывков из книги *"Гораций и куриалы"*, 1942 (см. выше, с. 300), с. 37-38, 41-44, 58-59. Я хотел бы поблагодарить руководство Éditions Gallimard за разрешение воспроизвести этот текст.

44. Именно эта версия содержится в Лейнстерской книге. Версия Желтой книги Лекана и Лебор-на-хи-Уидре более или менее совпадает: расхождения отмечены в Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königsage*, I, 1921, стр. 125-139; для цитируемой здесь части: тревогу бьет королевский дозорный; молодой Кухулайнн, собираясь войти в Эмайн Мача, клянется "богом, которым клянутся улаты", что, если ни один воин не придет предложить ему бой, он прольет кровь всех, кто находится в городе. Затем король приказывает женщинам раздеться догола перед юношей; они повинуются, и во главе их стоит не Скандлах, а жена самого Конхобара, королева Мугайн: "Вот, - говорит Мугайн (вариант: Ферох) герою, показывая ему свою грудь, - вот воины, которые будут сражаться против тебя...". Кухуленн был скромен и закрыл лицо. Воины Эмайна, воспользовавшись этим движением, схватили его и окунули в три бассейна. Когда он успокоился, Мугайн подарил ему великолепное одеяние, и он занял место у ног Конхобара.

45. Значение женского жеста вызывает споры: см. *Horace et les Curiaces*, p. 44-50; Jacques Moreau, "Les guerriers et les femmes impudiques", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Bruxelles), XI (= *Mélanges Henri Grégoire*, III), 1951, p. 283-300 (переиздано в *Scripta minora, Annales Univ. Saraviensis, Philos. Fac*, I, 1964, pp. 200-211); Françoise Le Roux, "Pectore nudo", *Ogam*, XVIII, 1966, pp. 369-372. О "жапе" Кухулайнна см. Alwyn and Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 248-249, и в целом pp. 244-258 ("Youthful Exploits").

46. Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897, pp. 437-446; Id, "Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada", in *Report of the Sixtieth Meeting of the British Association for the Advancement of Science* (Leeds, 1890), 1891, pp. 63-66 (= pp. 615-618 *всего*); James G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, 1910, pp. 521-526, дал хорошее резюме и некоторые выдержки из документации. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, 1910, pp. 521-526, дал хорошее резюме и некоторые выдержки из литературы.

47. О Батрадзе см. мои *Légendes sur les Nartes*, 1930, p. 50-74, 179-189; *Le Livre des héros*, 1965, p. 173-235; *ME I*, 1968, p. 460-462, 485-496, 570-575.

Примечания

1. *ŚatapathaBrāhmaṇa*, IV, 1, 3, 1-4.

2. Benveniste, *op. cit.* p. 35, перевод которого я воспроизвожу.

3. См. состояние вопроса (начиная с Jarl T. Charpentier, *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie*, 1911, pp. 25-68, 2: "Die Inkarnationen des Vərəθraǵna") в Benveniste, *op. cit.* pp. 32, 194-195.

4. Для более широких сравнений см. Geo Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969, pp. 150-151. Мы также можем вспомнить о пяти животных на знаках римской армии до Мариуса; большинство использованных видов можно найти среди воплощений Vərəθraǵna.

5. *Über altisländische Berserker geschichten, Program des heidelbergischen Gymnasiums*, 1912.

6. *Danmarks Heltedigtning*, I, 1903, гл. II.

7. *Altgermanische Jünglingsweißen und Männerbünde*, 1927, p. 43-82.

8. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, 1934.

9. О Хеджинне см. Höfler, *op. cit.* pp. 167-168.

10. Конечно, не только воины подвергаются метаморфозам: колдуны и их боги, а также те, кто на них похож (на Севере это Óðinn, Локи и т. д.), принимают самые разные формы. Те облики, которые принимают воины, *берсеркир* или Vərəθraǵna, более строго упорядочены по их функциям; см. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², I, 1956, pp. 454, 492-496; II, 1957, pp. 95-99.

11. Обо всем этом см. Lucien Gerschel, "Un épisode trifonctionnel dans la saga de Hrólfr Kraki", *Collection Latomus*, XLV (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, p. 104-116. Это главы 17-29 саги. Между вкусами и призваниями трех братьев автор отмечает расположение в соответствии с тремя функциями (разбойник, жадный до богатства; король; чистый воин).

12. Уильям Джон Груффидд, "*Math vab Mathonwy*", 1928, - очень эрудированная книга об этой "Мабиноги", объединяющая богатый фольклорный, филологический и сравнительный материал, но ее метод в корне несовершенен. Несмотря на этого автора и некоторых других, нет никаких оснований относить материал этой истории к Ирландии. См. теперь мой эск. 59, "Четвертая ветвь "Мабиноги" и теология трех функций".

13. *Amaeth* "пахарь", *gov* (pl. *govaint*) "кузнец" (*govaniaeth* "искусство кузнеца"), сохранившееся в современном валлийском (пишется *gof* и т.д.). Имена других детей Дона не имеют определенной этимологии. *Gilvathwy* (варианты *Gilvaethwy*, *Cilv.*), возможно, содержит ранний когнат ирл. *gilla* "мальчик, рыцарь": Gruffydd, *op. cit.* p. 205. Существуют и другие, более поздние и явно измененные списки Детей Дона. Об этой группе см. Alwyn and Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 50-53.

14. *Tri meib Gilvaethwy en(n)wir*,

три ченрисседдад кивир,

Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwn hir.

15. Gruffydd, *op. cit.* p. 320, неправдоподобно искал название собаки в *sen-(суп-)* и перевел... "люди-волки". Элемент *-dwn* в трех собственных существительных также неясен. По поводу метаморфоз Груффидд пишет, с. 315: *"Три сына Гилветви, рожденные как животные от человеческих родителей в животной форме, а затем преобразованные в человеческую форму, имеют аналоги, как мы видели, в других землях. В других случаях, однако, эти человеческие животные остаются в своей звериной форме и становятся известными в легендах как лучшие животные своего вида [например, собака Гиналок, певец Тортайн, кавал Лориагор, в "Карадоке и змее", опубликованном Гастоном Париж, Румыния, XXVIII, 1899, стр. 214-231, - materialière sûrement galloise]. Я не знаю ни одной истории, в которой эти человекообразные животные превращались бы в людей.* Р. 276-277, Груффидд приводит историю рождения "чемпиона-полукровки": мужчина превращен в волка своей женой и преследуется стаей, которую она натравливает на него; он спасается и укрывается на острове посреди озера. Кроме него, на острове есть только волчица, женщина, которая за неделю до родов тоже была превращена в волчицу - и ее сын может родиться нормально, только если она вернется в человеческий облик; Однажды, голодные и измученные, они встречаются; полусонному человеку снится, что рядом с ним лежит ягненок; он хватает его, просыпается и видит, что открыл бок волчицы; перед ним стоит маленький мальчик, который в одно мгновение достигает размеров человека: Он должен был стать чемпионом-полукровкой.

16. Gruffydd, *op. cit.* p. 290, n. 27: *"Следует помнить, что превращение пары - мужчины и женщины - в животных широко распространено в фольклоре, а превращение двух мужчин в животных разного пола (насколько мне известно) неизвестно".*

17. III, 260, 7-13, в том числе :

7. *viṣṇoḥ sahāyān ṛkṣīṣu vānarīṣu ca sarvaśaḥ*

janayadhvaṁ sutān vīrān kāmārūpabalān vitān.

11. *śakraprabhṛtayaś caiva sarve te surasattamāḥ*

vānararkṣavarāstrīṣu janayām āsur ātmajān.

Примечания

1. Renou, *op. cit.* pp. 118-120: преверб *vi*, подразумевающий открытие путем деления на две части, характерен для способа, которым Индра убивает Вртра; р. 127: только один отрывок в Р̥гВеде представляет Вртра как провокатора; только один говорит, что он бросается вперед; pp. 130-133: Вртра не вооружен.

2. P. 123-124 Willem Caland, "Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brāhmaṇas", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVI, 1912, pp. 107-126. После объединения старых текстов и Махабхараты Каланд пишет: *"Die Vorschrift, dass der Zimmermann, der ja beim Tieropfer zur Anfertigung des Opferpfahles beteiligt ist, den Kopf des Opfertieres erhält, ist mir aus keiner anderen Quelle bekannt."* Связанный с этим ритуальный факт, в этиологическом мифе которого участвует божественный работник или его сын Трицефал, - это запрет на поедание мозгов: см. с иранским конкордансом "Deux traits du monstre tricéphale indo-iranien", *Revue de*

l'histoire des religions, CXX, 1939, p. 5-20 (все еще актуально, за исключением p. 17-20, перспективы которых были изменены в главе V "*Naissance d'archanges*", 1945).

3. Нижеследующее взято из книги "*Гораций и куриалы*" (см. выше, с. 300-301, прим. 1), с. 128-130.

4. В литературе североамериканское трехголовое чудовище обычно называют "двухговым змеем"; в мифе оно на самом деле двухголовое; в ритуале оно двух- или трехголовое в виде манекена, трехголовое в виде маски; прекрасная маска квакиутль воспроизведена, по словам Боаса, в книге Хартли Б. Александера, vol. X (*North American*) of *The Mythology of All Races*, 1916, pl. XXXI, 2, между страницами 246 и 247, с комментарием: "*Лицо в середине представляет "человека в середине змеи", с его двумя плюмажами; на каждом конце - плюмажные змеиные головы с подвижными языками, которые с помощью веревок могут быть оттянуты назад и наружу. Две стороны маски [= две змеиные головы] могут откидываться вперед и назад.*" Книга Готфрида В. Лохера "*Змея в религии квакиутль*", 1932 г., несколько запутана, но содержит много фактов (библиография, с. 115-118). *Двуглавая змея* - лишь частный случай мифических змей, играющих столь большую роль в представлениях североамериканских индейцев, особенно группы сиу (борьба Змея и Громовержца и т. д.); она напоминает (трех)пернатую змею Мексики и рогатую змею племен пуэбло. Здесь использованы следующие документы: : Белла-Кула: Франц Боас, "Мифология индейцев Белла-Кула", в "*Северотихоокеанской экспедиции Джесупа*", I, 1900, стр. 28, 44-45: - Квакиутль: Боас, "Шестой отчет о северо-западных племенах Канады", в "*Отчете о шестидесятом заседании Британской ассоциации содействия развитию науки*" (Лидс, 1890), 1891, стр. 67-68 (= стр. 619-620 набора); ID., *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, 1895, p. 160; ID, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897, pp. 370-374, 482, 514, 713; F. Boas and G. Hunt, "Kwakiutl Texts", I, in *The Jesup Expedition...*, III, 1905, pp. 60-63; ID, "Kwakiutl Texts", II, in *The Jesup Expedition...*, X, 1, 1905-1908, pp. 103-113, 192-207; - Utamqt, Squamish, Comox: Boas, *Indianische Sagen...*, 1895, pp. 56-61, 65-68; James A. Teit, "Mythology of the Thompson River", in *The Jesup Expedition...* VIII, 2, 1913, p. 269. Вот несколько фактов:

Общее представление амбивалентного сисиутля у квакиутль (Boas, *Social Organization...*, p. 371-372): "*Возможно, самым важным среди этих [сказочных чудовищ] является сисиутль, сказочный двуглавый змей, у которого по одной голове на каждом конце, человеческая голова посередине, по одному рогу на каждой конечной голове и два на центральной человеческой голове. Она способна принимать облик рыбы. Съесть его и даже прикоснуться к нему или увидеть его - верная смерть, так как все суставы несчастного вывихиваются, а голова поворачивается назад. Но тем, кто любит сверхъестественную помощь, она может принести силу; ее кровь, где бы она ни коснулась кожи, делает ее твердой как камень; ее кожа, используемая как пояс, позволяет владельцу совершать чудесные подвиги, она может стать каноэ, которое движется движениями плавников сисиутль; ее глаза, когда они используются как праща, убивают даже китов. По сути, это помощник воинов.*"

Краткое изложение (по Alexander, *op. cit.*, p. 243) мифа сквамишей: "*Миф сквамишей [Boas, Ind. S., p. 58-61] рассказывает о молодом человеке, который четыре года преследовал змея Сенотлке и в конце концов убил его; когда он это сделал, то сам упал замертво, но вновь обрел жизнь и, вернувшись к своему народу, стал великим шаманом, обладающим силой убивать всех, кто его видел, и заставлять их снова жить - миф, который явно напоминает обряды инициации.*"

Описание танца Tōq'uit у квакиутль (Boas, *Report...*, p. 619): "Tōq'uit танцуют женщины, руки танцовщицы подняты высоко вверх, ладони повернуты вперед. Верхняя часть тела танцовщицы обнажена, вокруг талии обвязаны ветки болиголова. У нее есть четыре сопровождающих, которые всегда окружают ее. Считается, что изначально этот танец был военным. Воины, прежде чем отправиться в поход, уходили в лес, чтобы встретиться с двуглавой змеей Сисиутль, которая дает им огромную силу и мощь. После возвращения из леса они нанимают женщину, чтобы танец Tōq'uit. К этому танцу готовятся очень тщательно. Двухголовую змею длиной около двадцати футов, сделанную из дерева, одеял и шкур, прячут в длинном рву, который частично закрыт досками. К ней прикреплены струны, которые проходят по балкам дома и приводятся в действие мужчинами, которые прячутся в спальнях. Как только появляется танцовщица, люди начинают петь и отбивать такт. В танце женщина ведет себя так, как будто пытается что-то поймать; и когда предполагается, что она это поймала, она отбрасывает руки назад, и сисиутль поднимается из земли, двигая головой [...] Наконец змея исчезает в канаве". В другой момент ритуала (с. 619-620) позади зрителей появляется чудовищная фигура: "Она состоит из ряда плоских резных досок, соединенных по узким сторонам плагами, которые пропущены через кольца кедровых веревок. Он имеет две или три точки на вершине и украшен слюдой. Он предназначен для изображения Сисиутля.

5. Наиболее подробная версия содержится в Al Tha'ālibī, *Histoire des rois de Perse*, ed. and trans. by Hermann Zotenberg, 1900 (photogr. reed., Tehran, 1963), pp. 18-23; v. "Two traits..." (above, p. 520, note. 1), p. 12.

6. Однажды мне пришла в голову мысль истолковать подобным образом *Тарвос Тригаранос*, "быка с тремя журавлями" на двух галльских памятниках (Лютеция, Трип), *Horace et les Curiaces*, 1942, p. 133. С тех пор были выдвинуты другие объяснения, которые лучше подтверждаются кельтскими фактами.

7. Нижеследующее взято из MDG, 1939, pp. 93-98. Тексты удобно собраны в Raymond W. Chambers, *Beowulf*³, 1959, pp. 132-133, (Saxo), 138-146 (saga), 182-186 (*rimur*).

8. *Ursum quippe eximiae magnitudinis obuium sibi inter dumeta factum iaculo confecit [Biarco] comitemque suum Hialtonem, quo uiribus maior euaderct, applicato ore egestum beluae cruorem haurire iussit: creditum namque erat, hoc potionis genere corporei roboris incrementa praestari.* Эта практика приписывается берсеркирам (ср. Ахилл у кентавра Хирона, Луперки, или, по крайней мере, их прототипы в этиологическом мифе...): они ели сырое мясо и пили кровь. Этот мотив в литературной форме распространен в традициях Севера и других стран, см. James G. Frazer, *The Golden Bough*³, V, *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, 1912, chap. XII (p. 138-168). "Гомеопатическая магия плотской диеты"; см. мою *Saga de Hadingus*, 1953, p. 44 и п. 4.

9. Там, где Аксель Ольрик справедливо видит романтизированную память о берсеркирских войсках.

10. Нижеследующее взято из MDG, 1939, pp. 99-105. Две статьи в *фестишрифте* Феликса Генцмера, *Эдда, Скальден, Сага*, 1952, посвящены эпизоду с Хрунгниром: Hermann Schneider, "Die Geschichte vom Riesen Hrungnir", pp. 200-210; Kurt WAIS, "Ullikummi, Hrungnir, Armilus und Verwandte", pp. 211-261 (о чем см. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, p. 136, n. 2).

11. Jan de Vries, *ibid*, p. 430-431.

12. Вертикальная линия, имеющая вверху, начиная с середины этой линии и вдвое короче, две расходящиеся косые линии; этот знак равен *hr*.
13. См. *Revue celtique*, XV, 1894, p. 304. *Cecht* переводится как Cormac ("сила"); это слово встречается в имени врача Туатха Де Дананн, Dian Cecht. В примечании к этому параграфу Dindšenchas редактор Уитли Стоукс пишет: "*Мак Кехт, один из Туатха Де Дананн, или, что более вероятно, чемпион Конаура*".
14. После смерти Мече Мак Кехт сжигает сердца и бросает пепел в реку, которая закипает и убивает всю рыбу. Равнина и река получили новые имена.
15. Подобное указание уже было дано Кристианом С. Uhlenbeck, *Acta Philologica Scandinavica*, I, 1926, p. 299 (по поводу Gudmund Schütte, *Dänisches Heidentum*, p. 134): "*Die Geschichte des artifiziellen Riesen Mökkurkálfi beruht vielleicht auf wirklich geübten Zauberbrauch. Die Herstellung artifizieller Tiere um Feinde zu töten findet sich bei den grönländischen Eskimo* (s. H[einrich] J[ohannes] Rink, *Tales and Traditions of the Eskimos*, S. 53, 151 f., 201 f., 414 ff., 457 f.)."

Примечания

1. См. мою статью Horwendillus et Aurvandill. *Du mythe au roman*, 1970, p. 173-177.
2. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, p. 389: автор также уподобляет гвозди (*reginnaglar*) "столбам почетного места" (*öndvegissúlur*).
3. Мари-Луиза Съостедт-Жонваль, "Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises, recherches sur la constitution de la légende de Cúchulainn", *Études celtiques*, I, 1936, pp. 1-77 (с табличкой, pp. 42-43), изучила эти знаки в сравнении с фигурами на галльских монетах. Тезис, безусловно, неверен: особенности ирландского Кухулейна не были порождены гениальными интерпретациями фигур, неуклюже прорисованных кельтами с континента; но идея сравнения хороша, а документация ценна; "луна-герой" рассматривается на с. 11-12, 14-16.
4. Ср. М.-Л. Sjoestedt, *art. cit.* о галльских монетах, p. 19: "Чудовищное развитие глаза, который к тому же смещен вниз, до середины щеки, на высоте крыла носа, является одной из наиболее ярких характеристик различных серий армориканских монет низкого стиля, приписываемых куриосолитам [ссылки], а также монет с Нормандских островов. Иногда глаз на противоположной стороне даже обозначен точкой ("маленькой, как игольное ушко"), и тогда профиль кажется слегка повернутым в сторону трех четвертей [ссылки]".
5. *Egils saga Skallagrímssonar*, 45, 6-11.
6. § 9 *Pá hleypði hann annarri brúninni ofan á kinnina, en annarri upp í hárrœtr. Egill var svarteygr ok skolbrúnn*. Значение этого последнего слова вызывает споры, см. примечание Финнура Йонссона к его изданию (1894), с. 160; он поддерживает толкование "*cui supercilia contigua sunt*" (против "с коричневыми бровями"; "с косыми бровями").
7. § 11: *En er Egill settiz níðr, dró hann hringinn á hönd sér, ok pá fóru brýnn hans í lag*. О "парадных установках" викингов см. Paul Herrmann, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, 2, Teil, *Kommentar: Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte*, 1922, p. 126 и n. 2.

8. XIV, 89, 2-8. О распределении задач между пятью Pāṇḍava, в соответствии с их "функциональной природой", во время подготовки к жертвоприношению коня (Викандер) см. ME I, pp. 101-102.

9. Шл. 7-8 :

na hy asya nr̥pate kin~ cid aniṣṭ am upalakṣaye

ṛte puruṣasir̥ṇasya piṇḍike' syādhike yataḥ.

tābhyāṁsa puruṣavyāghro nityam adhvasu vartate.

na hy anyad anupaśyāmi yenāsau duḥkhabhājanam.

Многочисленные варианты: to *aniṣṭ am* (Пуна): *saṁkliṣṭ am*, *saṁsliṣṭ am*, *saṁmr̥ṣṭ am*; to *piṇḍike 'syādhike yataḥ*: *piṇḍike 'syātikāyataḥ* (Poona), *-kāyake*, *-kāyike* ("чрезмерно развитый"); to *duḥkhabhājanam* ("вместилище несчастий"): *duḥkhabhāgjayaḥ* (Пуна) или *bhavet* ("это должно быть"); *piṇḍikā* обозначает любой округлый выступ, но, несомненно, здесь имеет значение "скула, щека".

Драупади, общая жена пяти братьев Паṇḍава, отдающая предпочтение Арджуне (ср. XVII, 2, 6, *rakṣapāta*), возмущается подобным вызовом совершенной красоте героя и бросает непристойный взгляд на Кṛṣṇа, который в своей привязанности к Арджуне радуется такой реакции женщины.

Примечания

1. "Прорастание из общего корня" (примечание Х. К.-Б.).
2. "Это мы можем легко представить" (Н. В.С.).
3. "Величайший бог" (Н.С.В.).
4. "Поверхностные представления" (Х. К.-Б.).

Примечания

1. Germania была добавлена в информационных целях, но она имеет ряд особенностей. См. ниже таблицы на с. 149-169 (Н. С.-В.).

Примечания

1. *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Н. С.-В.).
2. Жорж Дюмезиль опубликовал несокращенный перевод этого отрывка в книге *Les Dieux souverains...* :

У народа суэнов есть знаменитый храм под названием Убсола, расположенный неподалеку от города Сиктона. В этом храме, сплошь украшенном золотом, люди поклоняются трем статуям богов, причем Тор, самый могущественный, сидит посередине, между Воданом и Фрикко. Значение этих богов следующее: Тор, по их словам, является хозяином атмосферы и

управляет громом и молнией, ветрами и дождями, хорошей погодой и урожаем; второй, Водан, то есть Ярость, руководит войнами и обеспечивает человеку доблесть против его врагов; третий, Фрикко, обеспечивает смертным мир и удовольствие, а его идол снабжен огромной конечностью. Водан изображается вооруженным, как и Марс, а Тор со скипетром, похоже, подражает Юпитеру.

Жрецы были приставлены ко всем своим богам, чтобы приносить народные жертвы. Если грозит чума или голод, они приносят жертвы идолу Тору; если война, то Водану; если свадьба, то Фрикко.

3. Хеймдалх, которого Жорж Дюмезиль первоначально интерпретировал как "бога начала", аналога Януса, имел более сложные функции, которые Дюмезиль объединил под рубрикой "рамочный бог" (Н. С.-В.).

4. В этой таблице Жорж Дюмезиль следует лингвистическому обычаю, который рекомендует, чтобы в паре имен первым упоминалось более короткое. Но с теологической точки зрения боги первой функции должны быть обратными: Юпитер важнее, чем Дий Фидий, Варуха важнее, чем Митра, Оджинн важнее, чем Тюр (Н. С.-В.).

Примечания

1. а) Во владениях богов-правителей не более двух провинций: симметрично - только половина Митры и половина Вару;

б) но каждый из этих богов, в свою очередь, имеет двух помощников, которые, несомненно, помогают ему или выполняют определенную часть его функций;

в) кроме того, существование пар Aryaman-Dakṣa, Bhaga-Aṅgīra, предполагает, что помощники Митры и Варумы отвечают друг другу термин за термином, выполняют сопоставимые услуги один на половине Митры, другой на половине Варумы, в соответствии с духом один Митры, другой Варумы.

2. "Благочестивые люди" (Н. В.С.).

3. Ср. *Mythe et Épopée I*, 1968, p. 227, и *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, p. 202-203. (Н. С.-В.)

4. В скандинавской *Эдде* "пара, пусть и неравная, образованная Оддином и Тиром, не усилена ни одним из мелких государей... [Но есть] основания трактовать этих двух персонажей [Бальдра и Хёдра] как кульминацию мелких государей, преобразенных в своей природе, в своем месте, в своем предназначении" (*D.S.I.E.*, pp. 202-203).

5. См. *Mythe et Épopée I*, 1^{re} partie, 1968, и *Mythe et Épopée II*, 1971.

Примечания

1. Истинный порядок первых двух богов был бы "Вару-Митра"; порядок "Митра-Вару", по-

видимому, чисто лингвистический: в двучленных соединениях типа *mitrā́ váruṇā* более короткое имя ставится первым.

2. Ср. *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, p. 55-85, и *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 147-149.
3. Эротический оттенок слова несомненен, М. Maryhofer, *Orientalia*, XXXIV, 1963, p. 336; ср. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 49; X, 1962, p. 10, n. 1 и p. 64 (который, ошибочно, исключает воинственный элемент, в котором египтяне и все те на Ближнем Востоке, кто испытал *mārya*, конечно, не сомневались).
4. В скандинавской мифологии существуют точно такие же проблемы: исторические интерпретации были даны нападению оскорблений со стороны Óðinn и Þórr в *Hárbarðsljóð*, и, прежде всего, войне и последующему слиянию Эсира и Ванов; Ян де Врис сделал справедливую оценку им.
5. Мы знаем, что библейский Асмодей назван в честь этого Аэшма-даэва; в грузинском языке *эшма*, *эшмаки* по-прежнему означает "дьявол".
6. Ср. *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, p. 115-149 (Н. С.-В.).
7. Поэтому вполне понятно, что такие значительные ученые, как Б. Гейгер мог считать, что все Амэша Спэнта относятся к уровню, к сущности Āditya. Эта точка зрения совпадает с моей: Зороастр поднял последние четыре Амэша Спэнта до уровня первых двух, законных заменителей двух главных Āditya (богов-правителей, богов первой функции), *Mitra и *Varuṇa; система богов трех функциональных уровней предоставила ему материал для сублимации, тип богов первого уровня (ведийские Āditya) предоставил ему дух сублимации.
8. *Рождение архангелов*, с. 97-98, 131-132, 137-142.
9. *Ibid*, pp. 142-146. Самыми сильными аргументами остаются те, что вытекают из самого имени Xšaθra: дифференциальное значение "второй функции" ведийского *kṣatrā*, d'osse *Æxsærtæg* (с. 146-153); а также изображение Šaorēoro (Xšaθra Vairya) как воина на индо-скифских монетах (с. 154-155). Хорошо засвидетельствованный "металл оружия" чаще всего превращается в "драгоценный металл" (как характеристика "Царя") или в металл эсхатологических ордалий (как обеспечивающий Доброму вход в "Царство"): с. 155-156.
10. Для простоты я не рассматриваю здесь поздние формы маздеизма, в которых Miθra, Vərəθraṇa снова появляются как *боги*, а Индра, Naōñhaiθya и т.д. - как *демоны*.
11. См. вторую (римскую) часть *Mythe et Épopée*, I, и *Idées romaines*, p. 179.
12. Я изучал эти правления и их взаимоотношения в различных книгах: Ромул и Нума, как антитетические персонажи, в *Mitra-Varuṇa*, 2^{ed.}, 1948, pp. 55-74; Тулл Хостилий в *Horace and the Curiaces*, 1942, pp. 79-88; Анкус Марций в третьем мемуаре *Тарпея*, 1947. Резюме в *Mythe et Épopée*, I, p. 271-281.
13. *Энеида*, VI, 777-784, и, после любезности Августу, 808-816: прокомментировано в *Tarpeia*, p. 161-175. Четыре царя прекрасно определены четырьмя знаками, в которых преобладают слова *auspicia* (от полубога Ромула), *sacra et legibus* (от скромного и человеческого Нумы), *arma*, *agmina* (от Тулла), *popularibus auris* (от Анка).
14. *Эпитома*, I, 8, резюмирующая представления семи царей (1-7): "*Haec est prima aetas populi Romani, et quasi infantia, quam habuit sub regibus septem, quadam factorum industria, tam uariis ingenio ut reipublicae ratio et utilitas postulabat. Nam quid Romulo ardentius?... Quid Numa religiosius?... Quid ille militiae artifex Tullus?... Quid aedificator Ancus?... "*

15. Святой Августин, *Город Божий*, III, 15, восполняет этот пробел существенным образом; после цитирования *De Rep*, II, 10 о смерти Ромула, он добавляет: "Цицерон в книге, которую я только что процитировал, говорит о Тулле Гостилии, третьем царе, который также был поражен молнией, что римляне, однако, не верили, что он был возведен такой смертью в ранг богов, несомненно, потому, что они не хотели, приписывая это слишком легко второму царю, умалить честь, оказанную Ромулу". Из этого текста ясно, что Цицерон, хотя и передал легенду о Тулле, пораженном молнией, представлял эту смерть не как наказание, а как начало апофеоза.

16. В том же ключе, в главе XVII, Цицерон приписывает институт ликторов Туллу, а не Ромулу. Но как далеки мы от наглости "ужасного правителя"! Совсем наоборот: *ne insignibus quidem regiis Tullus, nisi iussu populi, est ausus uti. Nam ut sibi duodecim lictores cum fascibus anteire liceret...* Здесь начинается пробел в палимпсесте, но *liceret* достаточно говорит о том, что Тулл просил и добился от народа, "чтобы ему было позволено", чтобы его сопровождали ликторы.

Примечания

1. Многим исследователям, которые уже некоторое время повсеместно открывают трифункциональные триады, следует прежде всего принять на веру эти требования здравого смысла.
2. См. в частности мой ответ Джону Броу, *Kratylos*, 4, 1959, перепечатанный с предисловием в *ME*, III, pp. 338-361.

Примечания

1. Начиная с IX века скальдическая поэзия создавалась пророками в Ирландии и Норвегии (Н.С.-В.).
2. Я очень кратко излагаю аргумент, развитый в *Mumpa-Vary*, глава IX, *Le Borgne et le Manchot*, и усовершенствованный в *ME*, III, pp. 268-281. Она была защищена от критики г-ном Р. И. Пейджем в *Esq.* 73 (*L'Oubli de l'homme...*, 1985, pp. 261-265). Германисты, желающие обсудить настоящую книгу, должны сначала обратиться к этим страницам.
3. Он был расширен за счет заимствований (Аббруз, Валле-д'Аоста, Украина, Латвия, Финляндия, Лапландия и т.д.).
4. Я кратко изложил *Юпитер Марс Квирина I*, гл. V, и пятое сочинение в сборнике "*Тарпея*": пожалуйста, обратитесь к демонстрациям, разработанным в этих двух книгах. См. следующее примечание.
5. Я несколько раз возвращался к общему структурному сравнению между войной Эсира и Вана и проторимско-сабинской войной Татия. Основными этапами были *NR* (1944), pp. 188-193; *Tarpeia* (1947), pp. 249-287; *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949), pp. 125-142 (с дополнением в *Du mythe au roman*, 1983, pp. 95-105); *ME* (1980), pp. 285-303.
6. V. *Jupiter Mars Quirinus I*, p. 176; III (= *Рождение архангелов*), p. 159-170. Здесь мы увидим, что иудео-мусульманская традиция, несомненно, являющаяся продолжением иранского мифа, параллельного индийскому, гарантирует, что вмешательство "Пьянства" уже

присутствовало в "общеиндо-иранской" форме этой истории. Этот вопрос будет вновь поднят в начале предстоящего четвертого тома *Esquisses de mythologie* (Esq. 76-101). Тем германистам, которые хотели бы обсудить его, я предлагаю ту же просьбу, что и на стр. 263, п. 1.

7. В Индии любой опьяняющий напиток, кроме *сомы* (специфически индоиранский, без индоевропейских предшественников), считается "плохим".

8. См. мое исследование: "Un mythe relatif à la fermentation de la bière" (à propos du XX^e runo du Kalevala) в *Annuaire de l'École des hautes études, section des Sciences religieuses*, 1936-1937, pp. 5-15.

9. Этот факт присоединяется к другим, очень ценным, уже обнаруженным при другом применении сравнительного метода, при изучении выживших форм скандинавского язычества в религиях саамов и финнов. В своем рассказе о походе Þórr'a против великана Гейррёдра (выше, п°3 а) Снорри говорит, что, чтобы выбраться из реки Вимур, Þórr прижался к рябине; "отсюда, - добавляет он, - происходит выражение, что *рябина* - спасение Þórr'a" (*því er pat orðtak haft, at reynir er björg Þórs*). Снорри - единственный, кто упоминает связь между Þórr и рябиной. Но Сеталя и Хольмберг указывают, что *Рауни* в финской мифологии - жена бога грома Укко и что ягоды рябины посвящены Рауни; а в лапландской мифологии *Раудна* - жена *Хорагаллеса* (т.е. скандинавского Þórr), которому также посвящена дикая рябина. Очевидно, что финское *Rauni* (и, с небольшим вариантом, лапландское *Raudna*) - это прекрасно сохранившееся заимствование доисторической формы (**rauni*-) древнескандинавского названия рябины, *reynir*. Так что Снорри говорит правду.

10. В последующих рассуждениях мы можем сравнить объяснение Э. Тоннелатом "*Нибелунгов*" с "*Märchenkunde*", с темами *Беренсона* и более яркого *Ганса* (Панцера): *La Chanson des Nibelungen*, 1926, p. 309 ff: "Но тщетно искать в таких неустойчивых повествованиях, как народные сказки, устойчивый каркас, законченный сюжет поэтического произведения... То, что героическая легенда, по-видимому, заимствовала из сказки, - это гораздо менее законченные афабулы, чем мотивы такого рода, или иногда регулярные последовательности мотивов и т. д.".

11. Еще более слабым является сравнение, предложенное между Локимушем и осой в финской магической песне о происхождении железа (оса выпускает свой яд в воду, в которой будет вымочено железное оружие, и оружие будет отравлено, а значит, *улучшено*); Ж. де Врис был прав, отвергнув его, *The Problem of Loki*, p. 94.

12. *NA*, p. 50 ff; *Tarpeia*, p. 210-214.

13. Самые старые.

14. Редко когда *длинное* повествование в прозаической *Эдде* можно проследить до засвидетельствованного типа сказки, а когда это происходит, то сказка засвидетельствована лишь один или два раза, так что мы должны задаться вопросом, не происходят ли народные сказки от скандинавского мифа. Возможно, так обстоит дело с историей о Þjazi и трех Aesir. Цыганские репертуары состоят из частей и фрагментов.

15. Более того, поскольку это *исландская* версия, причем единственная в своем роде, вполне возможно, что в той мере, в какой она напоминает миф (дьявольский конь, который сначала благоволил работе и в конце концов становится причиной ее провала), она заимствует эту деталь из него, а не придумывает ее.

Примечания

1. Обычный ответ заключается в том, что эти "римские факты" не сходятся, что этих "аналогий" не существует.
2. В 1949 году во Франции мне пришлось столкнуться с враждебностью, декларируемой одним, сдержанной, но действенной другим, Андре Пиганьоля и Жерома Каркопино. За границей я зафиксировал лишь оппозицию, хотя и живую, Герберта Дженкинса Роуза, ярого приверженца примитивизма, ответственного за уравнение *mana = numen*. Затем появились два значительных оппонента, Хенрик Вагенворт и Курт Латте.
3. Очень рано я отдал предпочтение "трехсторонней" форме. И до сих пор предпочитаю.
4. Эта формулировка верна: она не подтверждает *реальность* трех племен, а лишь указывает на то, что одно из трех функциональных значений доримской и все еще архаичной римской идеологии было прикреплено к каждому из трех племен, по крайней мере, в легенде о происхождении. Ср. *Idées romaines*, pp. 209-223, и *Sketch 75* в *L'Oubli de l'homme...*
5. Это менее точно. Я больше не предрешаю фактическую организацию, даже индоевропейцев. Правильная формулировка содержится во Введении к "*Мифу и эпосе*" I, стр. 15: "Решающий прогресс был достигнут в тот день, когда я понял, примерно в 1950 году, что "трехчастная идеология" не обязательно сопровождается в жизни общества *реальным* трехчастным делением этого общества по индийской модели; что, напротив, там, где это наблюдается, она может быть (уже не быть, возможно, никогда не быть) только идеалом и в то же время средством анализа, интерпретации сил, которые обеспечивают ход мира и жизни людей". После того как престиж индийской *варны* был изгнан, исчезли многие ложные проблемы..."
6. См. мою дискуссию с Джоном Броу в *Mythe et Épopée* III, appendix III, pp. 338-361, и набросок 50 в *La Courtisane...*, pp. 239-243.
7. Библейское повествование не предполагает, что продвижение Давида по службе ощущается как восхождение по трем функциональным уровням.
8. Давайте уточним: с выражением социального класса или без него.
9. Лидийский пример выбран неудачно, несмотря на *Эскиз 55* в *L'Oubli de l'homme...*, и несмотря на Геродота, I, 93, который предлагает разделение социальных классов: три названных низших класса (куртизанки, крестьяне, ремесленники) и два неназванных высших класса; в любом случае, там пять камней, а не три.
10. О Египте и трех функциях см. в "*Миф и эпос*" III, с. 343.
11. Коллективная жизнь человека. В обществах насекомых (пчел, муравьев, термитов) "классы", которые часто являются "формами", образуют различные структуры.
12. Со времен статьи-программы Жана Батани проблема стала менее простой: Жорж Дюби, Клод Кароцци, Даниэль Дюбюиссон, сам Батани, а за ними и некоторые из моих *эскавайсов* (21-25 в *Apollon sonore*, 48 в *La Courtisane*) продолжали ее изучать.
13. Надо сказать, что марксистские критики оспаривают этот параллелизм. Однако он существует, независимо от происхождения и обоснования трех уровней советского общества: основные газеты - "*Правда*" и "*Известия*" (I), "*Красная звезда*", орган армии (II),

"Труд", экономический орган (III), органы партии и правительства. Я надеюсь, что г-н Момильяно не увидит в этом параграфе какого-либо уклона в сторону того или иного из упомянутых здесь режимов (см. *скетч 75* в "*L'Oubli de l'homme...*").

14. Эмиль Бенвенист, *Словарь индоевропейских институтов* I, 1969, стр. 205-276.

15. "Но, конечно, не путем спонтанной линейной эволюции, не зависящей от внешних факторов.

16. У нас остаются те же оговорки относительно примитивной социальной организации. Вместо термина "трипартизм" лучше использовать термин "трипартистская идеологическая структура".

17. Я по-прежнему считаю связь *flāmen-brahmán (bráhman)* вероятной, но это не имеет значения.

18. Добавьте к этому все последующие результаты "индо-римских" исследований, далеко не все из которых относятся к трехчастной идеологии.

19. В "истории", а в теологии - это Юпитер и Дий Фидий, последний из которых уступил своему великому соратнику даже свой фламин, Диалис.

20. См. обсуждение возражений Р.И. Пейджа в *этюде 73* к "*L'Oubli de l'homme...*".

21. Неверно: не в Индии, где Бхага, *полностью* ослепший, и Савит, лишенный *двух* рук, предстают в иной символике.

22. Чтобы успокоить мистера Пейджа, лучше было бы сказать, что они "еще не встречались".

23. По этому вопросу многое осталось в силе в *Jupiter Mars Quirinus* IV, 1948, pp. 155-170, за исключением, конечно, "истории", которую я все еще пытался реконструировать, и того, что я все еще называл "социальной практикой". Уточнение было сделано всего двадцать лет спустя, в *Idées romaines*, pp. 215-223. О *Viśve Devāh* и их эпическом переносе в *Дранпадаю* см. в *Миф и эпос* I, с. 246-249.

24. Эта числовая встреча по-прежнему поражает воображение: *Jupiter Mars Quirinus* IV, p. 164, n. 1, и p. 167.

25. Фактически Бенвенисте независимо открыл заново объяснение В. Пизани, которое осталось незамеченным. Об Игувии и его божественной триаде см. теперь, как я использовал открытие Маурицио дель Нинно (три святых великого праздника в *Губбио*) в *Mariages indo-européens*, p. 123-143.

26. См. главу о Квирине, которая остается хорошей, несмотря на все, что было предложено впоследствии, в *La Religion romaine archaïque*, 1974, pp. 257-282.

27. Это актуально и сегодня.

28. Так было до 1949 года: Во Франции, после решительных действий Сильвена Леви, который позвонил мне по поводу моего назначения в Высшую школу за пять дней до своей внезапной смерти, поддержка Жюля Блоха, который с самого начала был упрямо благосклонен, Армана Минара, вскоре Жана Филлиозата, Эмиля Бенвениста с 1938 года, дала мне эту приятную иллюзию, подтвержденную отношением Стига Викандера и Гео Виденгрена после окончания войны.

29. Помимо Бенвениста и П. Жана де Менаше во Франции, я думаю о Кае Барре, Жаке Дюшене-Гильмене, Тавадии и Георге Моргенштрне.

30. Впоследствии эта "счастливая ситуация" изменилась, и мне достаточно упомянуть о моих не очень приятных дискуссиях по Индии с Джоном Броу и Яном Гондой, по Ирану - с М. Гершевичем (*Les Dieux souverains...*, p. 247). Ориентализм также стареет, скрывая иерархии, капеллы и ортодоксии. Однако он более податлив, чем так называемые классические филологии.

31. См. выше, p. 290, n. 2. С эллинистами дело обстоит иначе. Я имею мало общего с греческими фактами, "греческим чудом", специфику которого я часто подчеркивал. С другой стороны, во Франции постоянная и мощная поддержка Луи Робера и внимание некоторых из моих самых блестящих молодых коллег, таких как Франсис Виан, похоже, способствовали сдержанности или молчанию критиков. Поль Мазон был настроен более чем скептически, но сдержанно. Поль Шантрэн, поначалу настроенный враждебно, был впечатлен обращением Бенвениста: в конце жизни, в 1970 году, он стал одним из моих покровителей в Академии надписей.

32. Совсем недавно один мой коллега был поражен, узнав, что греческое слово *theos* не имеет ничего общего с латинским *deus*.

33. На одном из заседаний Общества латинских исследований в моем присутствии Андре Пиганьоль рассказал, что Франц Кумон сказал ему, говоря обо мне: "Он опасный коллега". Возможно, это и так. Но для кого? Для чего?

34. Утопия? Возможно... Возможно, стремительное развитие информационных технологий создаст более мощный эквивалент этих "образовательных методик" и "пособий".

35. Возможно, разумнее надеяться на далекий Ренессанс, возможно, за пределами Европы.

36. Я, конечно, не буду. Эскиз 75 из книги "Облик человека..." вполне достаточен.

37. Пережиток стойкой иллюзии (см. выше, с. 805, прим. 2)? Правильнее было бы выражение: "основанная на более или менее реализованной идеальной модели общества".

38. С этой точки зрения, психолог или логик уже может извлечь пользу из того, что было открыто в период с 1938 по 1984 год.

39. Молодые поколения исследователей Индии, Ирана, Греции, Рима сейчас работают, благоразумно избегая формирования школы.

Примечания

1. Тиаса - братство, посвятившее себя шумному, иногда оргиастическому поклонению. Подхалим, доносящий либо на нелегальных экспортеров фиг, либо на состоятельных граждан в надежде получить часть их имущества в случае осуждения; по совместительству - доносчик, клеветник.

2. См. Дидье Эрибон, "*Faut-il brûler Dumézil*", Flammarion, 1992.

ТАБЛИЦА

Предисловие

Примечание по транскрипции

Сокращения

Локи

Примечание к третьему изданию

Введение - Проблема Локи

Глава первая - Локи. - Документы.

Глава II - Контркритика

A. Реабилитация Снорри

B. Злоупотребления "наукой рассказывания историй

C. Различные обсуждения

D. Loki

Глава III - Сирдон

A. Le Narte Syrdon

B. Документы

Глава IV - Сравнения

A. Смерть Бальдра и смерть Сослана-Сосрыко

B. Локи и Бальдр, Сырдон и Сослан

C. Заимствование ?

D. Социальное государство и мифология

E. Психологические элементы типа Локи-Сирдон

F. Натуралистические элементы: Локи, ветер, огонь

Глава V - Бальдр, Локи, Хёдр и Махабхарата

A. Второстепенные боги индоевропейцев

B. Индоиранская эсхатология и "Махабхарата

C. Дхртараṣṭра и Видура

D. Рагнарёк

E. Рагнарёк и Махабхарата

Судьбы и несчастья воина - Мифические аспекты роли индоевропейского воина

Введение

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ - ЖЕСТ ТУЛЛУСА ХОСТИЛИЯ И МИФЫ ОБ ИНДРЕ

I - Миф и эпос

II - "Гораций" и "Аптия"

III - Меттий Фуфтий и Намуций

IV - Взаимосвязь между функцией воина и двумя другими функциями

V - Индоевропейское наследие

ЧАСТЬ ВТОРАЯ - ТРИ ГРЕХА ВОИНА

I - Одиночество и свобода

II - Индра-грешник

III - Три греха Индры и его потери в Марка-хараке (Mārkaṇḍeya-Purāṇa)

IV - Три греха Сисупала, Звездочета, Геракла

V - Последние Тарквины, отец и сын

VI - Три греха Сослана и Гвинна

VII - Фатальность функции воина

VIII - Другие истории

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ - БОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРСОНАЛ ФУНКЦИИ ВОИНА

I - Божественный персонал функции воина в Р̥гведе и Авесте

II - Военные в Риме и Скандинавии

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ - АСПЕКТЫ ФУНКЦИИ ВОИНА

I - Моменты героической карьеры

II - Vr̥trahán, Vəṛəθraǵna, Vahagn

III - Воины и животные формы

IV - Сценарии и аксессуары

V - Знаки на герое

Мифы и боги индоевропейцев

Презентация

Введение - Вступительный урок

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ - ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА

Глава 1 - В поисках индоевропейской "идеологии"

ЧАСТЬ ВТОРАЯ - ТРЕХСТОРОННЯЯ ИДЕОЛОГИЯ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

Глава II - Три социальные и космические функции

Глава III - Трехсторонние теологии

Глава IV - Различные функции в теологии, мифологии и эпосе

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ - СОЗДАНИЕ ИСТОРИИ

Глава V - Архангелы Зороастра и римские короли Цицерона

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ - РАССУЖДЕНИЯ О МЕТОДЕ

Глава VI - Замечания по поводу трифункциональной интерпретации индоевропейских браков

Глава VII - Реабилитация Снорри

ЧАСТЬ ПЯТАЯ - ТИАЗА ПОДХАЛИМОВ

Глава VIII - Pro domo revisited

В заключение - Ludus scientiae

Источник текстов

Таблица индоевропейских языков